

UNIVERSIDADE DE LISBOA
FACULDADE DE LETRAS



ESTUPIDEZ E LITERATURA. TRÊS TENTATIVAS DE
ROBERT MUSIL

INÊS ADRIANA AMADO DA SILVA

Dissertação orientada pelo Professor Doutor Miguel Tamen, especialmente elaborada
para a obtenção do grau de Mestre em Teoria da Literatura

2017

RESUMO

Esta tese aborda o problema moral da estupidez a partir do romance *O Homem sem Qualidades*, de Robert Musil. A partir do conceito de «homem sem qualidades» e da teoria de Musil acerca das qualidades humanas, identificam-se três tipos de pessoas e de problemas morais: o estúpido funcional, o génio disfuncional e o estúpido ocasional. A conclusão deste trabalho descreve os benefícios morais proporcionados pela estupidez a estes três tipos de pessoas.

PALAVRAS-CHAVE:

Musil — Estupidez — Moral — Génio — Literatura

ABSTRACT

This thesis approaches the moral problem of stupidity as it is described in the novel *The Man without Qualities*, from Robert Musil. Starting from the concept of «man without qualities» and from Musil's theory about human qualities, three types of human being and their moral problems will be described: the functional stupid, the dysfunctional genius and the occasional stupid. The conclusion of this thesis describes the moral benefits that stupidity provides to each of these three types.

KEYWORDS:

Musil — Stupidity — Moral — Genius — Literature

ÍNDICE

11 | Introdução

15 | O estúpido funcional

47 | O génio disfuncional

77 | O estúpido ocasional

91 | Um argumento em defesa da estupidez

99 | Textos citados

103 | Agradecimentos

Para R. e M., minhas irmãs siamesas

NOTA

Para melhor compreensão, as referências a *O Homem sem Qualidades* são feitas no texto após cada citação, referindo o volume das edições (I, II e III, na tradução de João Barrento) e a página.

Todas as citações de textos de Robert Musil são traduzidas por mim (das traduções em inglês), à exceção das citações de *O Homem sem Qualidades* (em que foi utilizada a tradução de João Barrento) e de *Da Estupidez* (tradução de Manuel Alberto). Quando necessário, foi confrontado o texto original em alemão.

Todas as citações de *Ética a Nicómaco*, de Aristóteles, usam a versão disponível em língua portuguesa (tradução de António de Castro Caeiro) e remetem também para a classificação canónica de Immanuel Bekker.

Todas as restantes traduções são feitas por mim.

INTRODUÇÃO

A preocupação principal do escritor Robert Musil (1880-1942) e da sua obra, usando uma frase de *O Homem sem Qualidades*, foi tentar encontrar «a melhor maneira de se ser humano» e descobrir outras maneiras novas¹ — novas existências, novas formas de vida para a humanidade. Este desejo de descoberta, de ir além daquilo que a realidade oferece, é o marco da obra musiliana. É um desejo que vem de Musil observar que, na sua época, as pessoas procuravam uma vida confortável, mas pouco verdadeira. Mais do que a matemática, a engenharia ou a psicologia (estudou as três), foi na literatura que Musil encontrou o melhor meio para tentar descobrir novos modelos e novos objectivos para o ser humano. Entretanto, nessa descoberta, o gosto pela crítica e pela ironia distinguem o tom da sua escrita.

Ser-se a melhor pessoa possível é uma preocupação filosófica universal e intemporal, relacionada com a vontade de atingir o bem e a felicidade. Mas é também uma preocupação que encontra frequentemente obstáculos na vida prática. Aristóteles, em *Ética a Nicómaco*, tentou definir três formas de viver que permitem «determinar o que se supõe ser o bem e a felicidade»². Nietzsche também definiu três tipos de homem na relação com a História³. Ulrich, o protagonista de *HSQ*, faz três tentativas de vir a ser um «grande homem». Ulrich é o homem sem qualidades musiliano, e une dois pontos fundamentais na teoria do escritor: é um defensor do pensamento objectivo e, em consequência, a sua actividade preferida é opor-se aos costumes.

¹ «Antes, [Ulrich, o protagonista de *O Homem sem Qualidades* — *HSQ*] imaginava uma vida que lhe pudesse agradar como uma grande estação experimental onde se investigaria a melhor maneira de se ser humano e se descobririam outras novas.» Robert Musil, *O Homem sem Qualidades*, trad., prefácio e notas de João Barrento (Lisboa: Publicações D. Quixote, 2014), I, 217.

² Aristóteles identifica três «formas de viver a vida»: uma que é a da «maioria dos homens» e «os mais vulgares de todos [que] supõem que o bem e a felicidade é o prazer»; uma segunda «que é dedicada à acção política», e uma terceira «que é dedicada à actividade contemplativa». Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, trad., prefácio e notas de António de Castro Caeiro (Lisboa: Quetzal Editores, 2004), 25-26 [1095b14].

³ Ao longo do capítulo 1, define o homem histórico, a-histórico e supra-histórico. «On the Uses and Disadvantages of History for Life», in *Untimely Meditation*, ed. by Daniel Breazeale, trans. by R.J. Hollingdale (Cambridge University Press, 2007), 60-67.

À luz da obra de Musil, todos somos estúpidos de alguma maneira. Por esta razão, o romance *HSQ* faz um retrato moral completo de toda a humanidade. Neste trabalho, serão definidas as três maneiras de ser estúpido que Musil propõe na sua obra — ou seja, três maneiras diferentes de ser humano. Não é que a estupidez seja o tema mais explícito do romance; mas é um tema que está sempre presente, tal como na nossa vida, disfarçado sob as mais diversas formas. Na maior parte das vezes, nem sequer lhe chamamos «estupidez». Damos-lhe nomes como «brutidade», «brutalidade», «perfeição», «intelectualidade», «genialidade», «inépcia»; ou chamamos-lhe, simplesmente, «mediania». Aquilo a que chamamos estupidez é um reflexo da maneira como se pensa e se sente. Tudo isto dita como a personalidade individual, num determinado contexto, influencia as acções. E cada indivíduo tem os seus problemas morais.

Os diários de Robert Musil mostram a sua relação mais pessoal com o tema; e nos seus ensaios a estupidez também é um dos temas abordados, nomeadamente em «Über die Dummheit». Nesta conferência, Musil disse que «qualquer um de nós se revela, quando não constantemente, pelo menos de tempos a tempos, estúpido». Desta forma, distinguiu dois tipos de estupidez: uma estupidez ocasional e uma estupidez funcional⁴. A estupidez ocasional está mais relacionada com o carácter de cada um (constituído pelas suas características, ou qualidades): cada pessoa tem a sua própria estupidez, uma vez que também reúne um conjunto singular virtudes e defeitos. A estupidez funcional está mais relacionada com as circunstâncias dos indivíduos: cada pessoa vive no contexto das condições de uma época, pelas quais pode ser seriamente afectada.

O primeiro capítulo deste trabalho é sobre esta estupidez de contornos históricos, a *estupidez funcional*. Podemos pensar nos estúpidos funcionais como «homens sem qualidades» (numa subversão do termo original): todas as

⁴Os termos estupidez funcional e estupidez ocasional, utilizados neste ensaio, derivam do ensaio «Über die Dummheit»: «qualquer um de nós se revela, quando não constantemente, pelo menos de tempos a tempos, estúpido. É necessário, por conseguinte, distinguir também entre abdicação e capacidade, entre estupidez ocasional [*gelegentlicher*] ou funcional [*funktioneller*] e estupidez constante ou constitucional, entre erro e ininteligência. É mesmo uma das coisas que mais importam [...]». Robert Musil, *Da Estupidez* («Über die Dummheit» [1937]), trad. Manuel Alberto (Lisboa: Relógio d'Água Editores, 2012), 33. Musil, *Da Estupidez*, 33.

peessoas o são por vezes, no sentido em que apagam as suas características pessoais. Este apagamento crítico pode ter vários motivos. Muitas vezes, ele facilita uma adaptação às tendências que os tempos impõem. A estupidez funcional aparece, no romance, como uma espécie de doença dos tempos de que padece grande parte dos contemporâneos de Ulrich (e de Musil).

No segundo capítulo, o centro da discussão estará no homem sem qualidades musiliano. Musil não chama «homem sem qualidades» a Ulrich por uma falta de talentos ou de virtudes do protagonista, mas porque Ulrich é um *homem sem características*. Este conceito parece estranho. O que é uma pessoa sem características? A revelação é singular. Ulrich, na verdade, possui todas as qualidades ou características humanas. Esta discussão é também sobre a influência da arte no ser humano e sobre o *génio* — e até a ele corresponde um tipo particular de estupidez. Esta é também a estupidez de Robert Musil.

A discussão do terceiro capítulo será sobre a *estupidez ocasional*, que as pessoas encontram quando se deparam com os desequilíbrios próprios do carácter, da personalidade, que são inerentes a qualquer um de nós. Embora possa manifestar características diferentes em situações diferentes (ser-se corajoso numas vezes e medroso noutras), a personalidade de cada indivíduo é formada por características que se manifestam repetidamente. O mais normal será que cada um se aperceba de que não é possível ser um exemplo de perfeição: todas as pessoas têm aquilo a que chamamos virtudes e defeitos. E também isso pode ser bom.

O estúpido funcional

[...] o mundo [...]vive de humores volúveis que mudam sem razão suficiente [...]; e se imaginássemos reunido numa única cabeça tudo aquilo que acontece nas muitas cabeças da humanidade, ela revelaria toda uma série de bem conhecidos fenómenos de degenerescência que hoje se contam entre os sintomas da inferioridade mental... (O Homem sem Qualidades, II, 429)

Todos queremos com certeza saber por que razão estamos aqui, é essa a principal fonte de todas as violências do mundo. (O Homem sem Qualidades, II, 449)

1

Robert Musil disse uma vez que certos temas da vida da humanidade parecem ser como «a sujidade que Deus tira das unhas dos pés» (I, 217). Referia-se em concreto aos «crimes quotidianos» e à «frenética corrida ao lucro». Estes dois temas, todavia, são apenas exemplos de um tema muito maior: chamar-lhe-emos, neste capítulo, *estupidez funcional*. Cada pessoa, no seu tempo de vida, sente-se impelida a acreditar que o mundo está cheio de exemplos dessa estupidez: desde o governante ao criminoso, do banqueiro ao fundamentalista (religioso, político), do vizinho de cima ao vizinho de baixo. Em linhas gerais, esta estupidez caracteriza-se pela falta de flexibilidade em aceitar uma ideia, ou um conjunto de ideias, diferente da que já se tem. O estúpido funcional, portanto, é aquele que evocamos no sentido mais pejorativo da palavra.

A estupidez funcional manifesta-se geralmente numa dureza de perspectiva. Isto faz, por um lado, com que as pessoas não actualizem as suas ideias; por outro, faz com que possam aceitar substituir as ideias que já têm por outras que proporcionem maior estabilidade e conforto. Esta perspectiva do «conforto» leva-nos desde já a afirmar que esta é a estupidez que tem uma maior componente psicológica. Musil afirma que «o pensamento, habitualmente, contorna o nosso eu porque associa pensamento a pensamento, facto a facto; *excluimos o nosso ego, o nosso eu, dos nossos pensamentos e acções.*»⁵ Esta exclusão do ego das nossas decisões sobre a vida, bem como a falta de apetência para a mudança, são os factores que parecem levar, frequentemente, à manifestação da estupidez funcional em comportamentos violentos. É como se a estupidez funcional fosse o descontentamento do «eu» ou do «ego» a manifestar-se, por não lhe permitirem participar por inteiro na sua própria vida.

O caso do jihadista, um caso de estupidez funcional ⁶ amplificado mediaticamente nos nossos dias, permite perceber melhor o que discutimos neste capítulo. No artigo «The art of making a jihadist»⁷ é possível perceber como, na base do jihadismo, está uma pretensa educação estética que reforça a ideologia jihadista. Segundo o investigador Thomas Hegghammer, os jihadistas partilham «uma cultura muito romântica [...] na medida em que eles pensam em si mesmos como heróis históricos», que é composta por um conjunto de rituais específicos (e desproporcionados) como chorar, escrever e recitar poemas, cantar, interpretar sonhos, aperfeiçoar as suas boas maneiras e cuidar da aparência. Uma das formas criativas desta cultura é o *nashid*, «uma espécie de poema cantado que se foca frequentemente na dor e sofrimento dos invadidos e dos oprimidos.»⁸

⁵Robert Musil, «Das hilflose Europa» (1922), in *Precision and Soul*, ed. e trans. by Burton Pike and David S. Luft (Chicago: The University of Chicago Press, 1990), 131.

⁶ O jihadista é um caso de estupidez funcional porque se trata de um fundamentalista religioso.

⁷ Andrew Anthony, «The art of making a jihadist», *The Guardian*, 23 de Julho, 2017, <https://www.theguardian.com/world/2017/jul/23/the-culture-that-makes-a-jihadi-thomas-hegghammer-interview-poetry-militancy>.

O sofrimento humano é um tema recorrente não só do *nashid*, mas da música e do cinema jihadista. Porém, enquanto o sofrimento pessoal ou do grupo é enfatizado, o sofrimento que os jihadistas trazem aos outros é negligenciado.⁹ Hegghamer diz que os jihadistas «não páram para pensar» quando agem, e não têm empatia com as vítimas porque visam apenas uma recompensa emocional imediata. Em todos os parâmetros, pode verificar-se que esta educação estimula, sobretudo, uma hipervalorização do eu do jihadista. A sua incongruência emocional constitui um caso de dissonância cognitiva. Mas este mecanismo não é exclusivo dos jihadistas.

2

O Homem sem Qualidades é a obra mais famosa de Musil. Porém, se considerarmos a palavra «estupidez», o seu texto mais famoso é «Über die Dummheit». Este é, escreve Klaus Amann, um texto «sem igual na literatura austríaca da década de 1930, saturado de reflexões teóricas e alusões»¹⁰. As condições em que é proferido são igualmente ímpares: o Werkbund austríaco, associação assumidamente de esquerda¹¹, convida Musil a discursar em Viena, a 11 de Março de 1937, numa altura em que a ameaça nazi já era sentida¹². Musil escreve então «Über die Dummheit», associando o tema da estupidez ao nazismo, e a conferência teve tanto sucesso que foi repetida na semana seguinte¹³. Porém, as entrelinhas políticas do texto também deixavam entrever o

⁸ *Ibid.* «Typically it lists grievances and calls upon righteous Muslims to overthrow the oppressor. The style is grandiose and sentimental and, as Hegghammer's book documents, jihadists often weep at the tales told in various anashid (the plural form).»

⁹ *Ibid.* «[...] jihadists are not upset by oppression or suffering, unless it's their own.»

¹⁰ Klaus Amann, «Robert Musil: Literature and Politics», em *A Companion to the Works of Robert Musil*, ed. Philip Payne, Graham Bartram, and Galin Tihanov (New York: Camden House, 2010), 74.

¹¹ Anna Stuhlpfarrer, «The Austrian Werkbund», página do Werkbundsiedlung Wien, <http://www.werbundsiedlung-wien.at/en/background/%C3%B6sterreichischer-werkbund>.

¹² A Alemanha nazi já financiava o Partido Nacional Socialista Austríaco.

¹³ Klaus Amann define «Über die Dummheit» como «um ataque bem fundamentado e fundamental ao Nacional Socialismo e à variante austríaca do fascismo, em particular à sua política cultural». «Literature and Politics», 74.

futuro: um ano depois, a 12 de Março de 1938, anunciava-se o *Anschluss* (a anexação do território austríaco à Alemanha nazi).

Foi certamente por força da época em que viveu que Musil quis compreender as manifestações humanas da violência, que acabaram por conduzir à Primeira Guerra Mundial¹⁴. O interesse no tema levou-o a representar a elite decisora do seu país na maioria das personagens de *HSQ*. A obra é feita de personagens que pertencem à burguesia, à aristocracia, à máquina burocrática do Império Austro-Húngaro (seja em ministérios ou no exército), à elite intelectual de Viena. Nessa medida, *HSQ* também é um exercício em que Musil (através de Ulrich) tenta compreender e representar a origem dos comportamentos e ideias dos seus contemporâneos. O que Musil parece perceber é que a malformação das ideias destas pessoas não é uma *causa* em si, mas o «efeito monumentalizado»¹⁵ (itálico meu) de problemas das sociedades civilizadas. Esses problemas resultam em primeiro lugar de tentar reduzir a realidade a um número reduzido de fenómenos — um mecanismo que origina formas de violência como o preconceito e a intolerância, por exemplo.

Musil não foi certamente o primeiro nem o último escritor a deixar-se fascinar pelo impacto deste tema na humanidade. Paul Tabori (1908-1974), jornalista e intelectual húngaro do mesmo século, aludindo a Robert Burton e a *Anatomia da Melancolia*, alerta para uma das características mais marcantes da estupidez: «o apagar da vela — o evitar a luz — o confundir causa e efeito»¹⁶. Esta descrição de Burton identifica a primeira característica de um raciocínio falacioso, que rejeita a lógica através de um reducionismo. Poder-se-ia então dizer que a primeira origem da estupidez das pessoas está no seu pensamento simplista; mas também elas são produto da uniformização que a História acaba

¹⁴ *HSQ* tem início em 1913, no ano anterior ao início da I Guerra Mundial.

¹⁵ O termo «monumentalizado» deriva do ensaio de Nietzsche «On the Uses and Disadvantages of History for Life», 70: «Until that time, monumental history will have no use for that absolute veracity: it will always have to deal in approximations and generalities, in making what is dissimilar look similar; it will always have to diminish the difference of motives and instigations so as to exhibit the *effectus* monumentally, that is to say as something exemplary and worthy of imitation, at the expense of the *causae*: [...] one might with only slight exaggeration call it a collection of “effects in themselves”, of events which will produce an effect upon all future ages.»

¹⁶ Citado em Paul Tabori, *História Natural da Estupidez*, trad. Fernando de Moraes (Book Builders, 2017), 18. Esta obra de Tabori dedica-se exclusivamente a compilar exemplos de estupidez na História da humanidade.

por exercer. É por isso fundamental adquirir um conhecimento profundo dos fenómenos. Só ele permite uma nova perspectiva que combata este problema de raciocínio, tão comum — a que chamamos estupidez, à falta de melhor nome. Esta estupidez manifesta-se, sobretudo, através da acção de um tipo de homem, que Nietzsche classifica como o exemplo mais extremo de homem: aquele que não possui a força de esquecer, e que, «condenado a ver em tudo um devir», não consegue acreditar «nem em si mesmo», «como um verdadeiro aluno de Heraclito»¹⁷. Nietzsche também lhe chama *o homem histórico*.

No discurso «Über die Dummheit», Musil afirma a sua impotência por não descobrir «uma teoria da estupidez com a ajuda da qual poderia tentar salvar o mundo»¹⁸. Mas poderia uma teoria salvá-lo? As reflexões do escritor não constituem uma teoria unificada da estupidez: a conferência que proferiu é apenas o corolário de uma obra que investiga o ser humano em todas as suas formas. Musil chama também a atenção para a forma como costumamos identificar a estupidez. O ser humano identifica-a geralmente com uma *falta*, que encontra um paralelo com o conceito de homem *sem* qualidades. Devemos, aqui, entender o homem sem qualidades como a pessoa que subverte a sua personalidade, ao apagar as suas próprias características¹⁹. Os motivos por que o faz são variados, mas visam uma recompensa emocional imediata (tal como verificamos no exemplo do jihadista). Esta recompensa pode vir sob a forma de estabilidade, conforto, sentimento de pertença a um grupo. É também resultado da pressão que o contexto histórico exerce sobre os indivíduos, uma pressão para se adaptarem às tendências dos tempos. De certa maneira, também podemos encarar a estupidez funcional como resposta à necessidade de adaptação e sobrevivência dos indivíduos.

¹⁷ «Imagine the extremest possible example of a man who did not possess the power of forgetting at all and who was thus condemned to see everywhere a state of becoming: such a man would no longer believe in his own being, would no longer believe in himself, would see everything flowing asunder in moving points and would lose himself in this stream of becoming: like a true pupil of Heraclitus, he would in the end hardly dare to raise his finger.» Nietzsche, «On the Uses and Disadvantages of History», 62.

¹⁸ Musil, *Da Estupidez*, 10.

¹⁹ Deve ter-se em conta, porém, que esta aceção do conceito «homem sem qualidades» é mais superficial do que a aceção original. Terá lugar, no segundo capítulo, uma explicação em profundidade de como o termo «homem sem qualidades» deve ser compreendido no âmbito do romance de Musil.

3

No senso comum — frequentemente confundido com bom senso —, a estupidez é resumida desta maneira básica: a questão da falta, que domina o conceito de estupidez, automaticamente passa a um defeito do pensamento. Isto prende-se com o facto de se considerar, vulgarmente, que a razão é autónoma da sensibilidade, que estas são entidades separadas²⁰. É assim que, por exemplo, se costuma considerar que uma pessoa com um nível de raciocínio mediano é, simplesmente, um pouco estúpida. Mas esta definição deve ser condenada, tal como devem ser condenadas as definições uniformes e ingénuas, semelhantes a esta, dos dicionários e enciclopédias. Musil diz mesmo que a «estupidez honesta e simples»²¹ é menos prejudicial do que a estupidez das pessoas que parecem muito inteligentes. Para o escritor, esta última é «de longe, a mais perigosa»²², porque é uma fraqueza do pensamento «em relação a um objecto particular» — geralmente, é uma insensibilidade à vida emocional²³. Uma estupidez honesta e simples é, apesar de tudo, mais harmoniosa e menos perigosa.

Nas concepções do senso comum, o estúpido é então aquele que sofre de uma falta geral; quase automaticamente, a falta torna-se uma falha e é aparentada com uma *incapacidade*. Porém, Musil mostra ideias muito diferentes acerca destas relações. É por isso que alerta para a necessidade de «flexibilizar» esta ideia comum da estupidez²⁴ — porque aquilo a que chamamos *inteligência* ou

²⁰ «[...] a representação mais corrente que fazemos dela parece ser a de abdicação diante das mais diversas tarefas, ou seja, de uma falta física e intelectual em geral.» Musil, *Da Estupidez*, 19.

²¹ Esta estupidez remete para «uma fraqueza geral do entendimento» e baseia-se no que «é acessível aos sentidos». Musil, *Da Estupidez*, 29.

²² *Ibid.*

²³ Törless, o protagonista da primeira obra de Musil, parece exemplificar perfeitamente este tipo de estupidez intelectual: ele é o esteta.

²⁴ Musil, *Da Estupidez*, 19.

pensamento é resultado de *sentimento e razão* (e como vimos, a maior estupidez pode vir de tomar uma racionalização excessiva como inteligência). As acções excessivas ou defeituosas, que tendemos a identificar como acções estúpidas, são então muito semelhantes. Uma acção que mostra uma falta de razão é a mesma acção que envolve um descomedimento de sentimento, a que costumamos chamar brutalidade. Por outro lado, uma racionalização exagerada também é uma falta contra o sentimento, uma brutalidade²⁵. Daqui conclui-se que o teor da inteligência é uma combinação de raciocínio e sensibilidade, e é o desequilíbrio entre eles que desvirtua a inteligência. Exagero e falta, que costumamos encarar como diametralmente opostos, têm na verdade resultados idênticos quando aplicados: ambos constituem uma forma de violência.

O imaginário popular faz do estúpido alguém que não tem, ou que não faz, ou que não quer, ou que rejeita em vez de avançar ou que está em falta com alguma coisa — ou seja, alguém extremamente incompleto. Esta intuição só corresponde em parte à verdade, na medida em que uma pessoa está em aperfeiçoamento constante, e por isso é incompleta. Com efeito, a representação tão disseminada da estupidez como falta pode ser a que leva a maiores equívocos: este aparente bom senso indica que cada pessoa está fracturada, e tem o dever de procurar (e encontrar) aquilo que lhe falta para ser completa. Mas o estúpido pode também ser exactamente o oposto: aquele que, para compensar as suas faltas, age de maneira directa, instintiva e sem reflexão. Efectivamente, como observou William Hazlitt, «a aparência de bom senso tem provocado mais loucuras e mais danos do que qualquer outra coisa»²⁶. Apesar de sabermos que a estupidez é imensamente volátil, tendemos a acreditar que ela está onde encontramos desequilíbrios. Só esta suspeita já desafia a vigilância. Mas a estupidez também está onde eles não se encontram.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Citado em Tabori, *História Natural da Estupidez*, 18.

Para Musil, o melhor exemplo de um sistema total, mas completamente desvirtuado, está no nazismo. Este regime, tal como outros regimes totalitários na Europa do século XX (fascistas ou socialistas), previu que, com os instrumentos certos, poderia absorver e incorporar cada pessoa de uma maneira tão perfeita que não lhe restasse qualquer insatisfação individual; qualquer falta, falha ou desequilíbrio. A planificação, em sentido amplo, foi o instrumento mais precioso para atingir esse objectivo. Existe mesmo um neologismo nazi criado para designar «a aplicação de uma política de conformidade total de ideias, atitudes e acções»²⁷: *Gleichschaltung*. A palavra resume a adaptação total da visão do mundo do indivíduo à visão deste sistema; e, consequentemente, a adaptação de todos os aspectos da sua vida. Circunscrever a necessidade individual às fronteiras de um sistema proporciona ao indivíduo uma ilusão de conforto. Todavia, este é um processo que consiste apenas em alterar a percepção da realidade por influência dessa mesma realidade, sem qualquer crítica. Por esta razão, o contexto tem um peso determinante naquilo que Musil acredita ser a constituição de um indivíduo.

qualquer coisa pode ser estúpida sem o ser necessariamente, que o significado da palavra [estupidez] muda com o contexto, e que a estupidez está estreitamente relacionada com outra coisa sem por isso ultrapassar de nenhum modo o fio que permitiria, se se puxasse por ele, desfazer de uma só vez todo o tecido. (*Da Estupidez*, 17-18)

Através desta metáfora de Musil, podemos perceber a estupidez como um elemento externo ao indivíduo, que invade um determinado corpo, vivo ou conceptual. O que se deve notar neste excerto é o uso da palavra *necessariamente*: porque afirmar-se que qualquer coisa pode ser estúpida *sem o ser necessariamente* significa que a estupidez pode ser considerada um *estado temporário, accidental*, em que algo ou alguém se encontra em face das

²⁷ Genese Grill, «Musil's "On Stupidity": the Artistic and Ethical Uses of the Feminine Discursive», *Studia austriaca* XXI (2013): 85.

circunstâncias exteriores. São estas circunstâncias que actuam frequentemente numa uniformização social dos indivíduos. A estupidez funcional está relacionada com este estado de um certo apagamento da consciência e do pensamento crítico, a que os sujeitos ou as ideias de certas épocas são expostos.

É uma estupidez que se impõe socialmente, e que tende a impor opiniões e comportamentos absolutos. Se pensarmos nela como um vírus, parece alastrar-se de forma assintomática, pois a necessidade de integração do indivíduo na comunidade é grande. A estupidez funcional manifesta-se depois em estúpidos funcionais que, como já dissemos, tendem a ser pessoas inflexíveis, com pouca disponibilidade para a ponderação e a comparação. Tal também significa uma disposição diminuída para o pensamento artístico. Porém, esta estupidez infiltra-se sem alterar completamente aquele em que se infiltra. Só assim se pode compreender que milhares de pessoas tenham sido afectadas por ela, sem se insurgirem, durante a vigência dos regimes totalitários do século XX.

Mas encontramos esta estupidez abundantemente na sociedade, ainda hoje. É mais evidente em pessoas radicalizadas — de uma forma religiosa, política, ou outra. A radicalização faz-se através de uma ênfase exagerada dos sentimentos, acompanhada por uma falta de informação e por uma procura de respostas na experiência imediata. Mas também encontramos a estupidez funcional onde não esperamos. Esta encontra-se, por exemplo, nos especialistas de todas as áreas, com um destaque especial para o especialista em literatura. Neste caso, a especialização atinge-se por uma racionalização extrema, à custa de uma espécie de «palas» da experiência. Todos estes casos são situações de desequilíbrio extremo, que negligenciam completamente a dependência de intelecto e experiência; considerá-los-emos, por isso, casos de *pré-racionalidade*. Ambos (intelecto e experiência) são vitais para o homem, mas violentos quando isolados.

A violência da época em que Musil viveu — uma época caracterizada por um conjunto «vasto», «complexo» e «caótico» de condições de vida associadas à modernidade²⁸ — contribuiu em grande parte para abalar a confiança das pessoas nas suas capacidades racionais. Esta época, de insegurança individual, mostrou-se o melhor terreno para o crescimento dos totalitarismos; e este efeito de insegurança individual foi provocado por uma simples alteração do contexto face ao indivíduo. Veja-se como Musil descreve o modelo da dinâmica social anterior ao século XX contra o modelo associado à modernidade:

As pessoas assemelhavam-se a um pé de trigo numa seara [...] — tudo estava claramente definido e as responsabilidades assumidas. Hoje, pelo contrário, a responsabilidade deixou de ter o seu centro no indivíduo, e passou a tê-lo nas circunstâncias. (HSQ, I, 214)

[...] as condições de vida actual são tais, formam um conjunto tão vasto, tão complexo, tão caótico, que as estupidezes ocasionais dos indivíduos podem facilmente causar uma estupidez constitucional da comunidade. (*Da Estupidez*, 33).

Segundo as descrições de Musil, verificamos uma alteração da importância das circunstâncias exteriores aos indivíduos no início do século XX. Foi também esta alteração que motivou a alteração da percepção do mundo dos indivíduos. Isto prova que a maior dificuldade das pessoas reside em separar a *causa* dos acontecimentos da roupagem *histórica* dos mesmos acontecimentos, que tende apenas a uniformizar os fenómenos (*e.g.*, reconhecer no nazismo um sistema a combater antes das suas consequências históricas). O raciocínio de cada pessoa deveria ser suficiente, mas não parece chegar para oferecer resistência. É por esta razão que Musil compara os efeitos dos fascismos na radicalização do

²⁸ Musil, *Da Estupidez*, 33. Sobre este tema ver Stefan Jonsson, *Subject Without Nation: Robert Musil and the History of Modern Identity* (Durham & London: Duke University Press, 2000).

indivíduo (e dos movimentos internacionais socialistas) a uma «imitação social das fraquezas mentais»²⁹.

Os termos «estupidez» e «idiotia» foram de facto, durante muito tempo, associados à oligofrenia³⁰; mas a verdade é que esta estupidez não está relacionada com qualquer tipo de doença. O tempo em que Musil viveu foi antes uma «era de violência»³¹. Pode considerar-se que a violência dos totalitarismos tenha exercido uma «opressão paralisante»³² no pensamento dos indivíduos, característica de estados psicológicos como a neurose ou a ansiedade. Desta forma, o nazismo assemelhar-se-ia a uma doença: a uma neurose social, uma opressão colectiva do carácter individual.

Esta opressão da personalidade precipita o indivíduo na mimetização dos comportamentos colectivos, eliminando à partida aquele que para Musil é o momento do nascimento da moral³³: a «oposição entre o eu e o nós»³⁴. É nesta amoralidade dos indivíduos que encontramos a origem da estupidez funcional: quando existe uma perturbação deste «equilíbrio afectivo anterior»³⁵, que acontece quando o colectivo é mais forte do que o individual, antecipando-se-lhe. A perturbação deste equilíbrio (de uma dimensão estética e inicial do homem) opera na pessoa uma alteração que é também racional. Em consequência, essa alteração também é ética. Veja-se, a propósito, a consideração de Tabori:

²⁹ *Ibid.*

³⁰ O termo «oligofrenia» designa, em geral, uma gama de doenças mentais por défice de inteligência. Alguns nomes do campo vocabular da estupidez (debilidade, imbecilidade, idiotia), que costumavam ser utilizados para designar estas doenças, já não são, actualmente, utilizados. Num capítulo de *HSQ* que descreve uma visita a um manicómio, Musil descreve «enfermarias com doentes em estado avançado de idiotia». O general Stumm von Bordwehr pergunta: «Um cretino e um idiota, não é a mesma coisa?». O Dr. Friedenthal esclarece-o: «Não, do ponto de vista médico é diferente», e enumera variantes de idiotia: «Idiotia amaurótica familiar... *idiotia thymica*...». II, 385-6.

³¹ Musil, «Der Dichter in dieser Zeit (The Serious Writer in Our Time)» (1934), in *Precision and Soul*, 251.

³² Musil, *Da Estupidez*, 26.

³³ «But morality actually begins only in the solitude that separates each person from every other.» Musil, «Moralische Fruchtbarkeit (Moral Fruitfulness)» (1913), in *Precision and Soul*, 39.

³⁴ Musil, *Da Estupidez*, 16.

³⁵ «[...] equilíbrio afectivo anterior, no fundo, à oposição entre o eu e o nós, tal como a toda a avaliação moral.» Musil, *Da Estupidez*, 16.

E a estupidez da idolatria e dos heróis? É a base de todos os governos totalitários. [...] leiam-se algumas páginas do *Mein Kampf*, estudem-se os discursos de Mussolini ou as proclamações de Estaline. Não se encontra neles uma linha que pudesse ser aceite por um cérebro inteligente ou normal. O absurdo e a incoerência são tais, que uma criança de dez anos poderia dar-se conta da sua falsa lógica e completa vacuidade. (*História Natural da Estupidez*, 31-2)

O tipo de estupidez mais perigoso para Musil é exactamente de um tipo moral, que se revela como um excesso na aceitação do «todo» do estado das coisas³⁶. À medida que as ideias colectivas se reforçam no indivíduo, também se intensifica a sua despersonalização. Assim, a estupidez funcional diminui a presença da personalidade individual, bem como a capacidade de as pessoas se colocarem no lugar do outro: a sua capacidade para a alteridade. Podemos imaginar o estúpido funcional como um ser humano que mantém toda a funcionalidade social, mas que vai perdendo a sua individualidade. Por isto, pode perceber-se como esta estupidez está nos extremismos ideológicos e na formação das culturas de massas.³⁷

Pode então considerar-se que um homem se torne *absolutamente estúpido* por duas razões. Por uma primeira via, a pessoa ignora que o seu carácter é o de um ser incompleto, deixando de abrir aquele espaço em si mesmo que lhe permite variar as suas ideias, as suas opiniões. O indivíduo chega a conformar-se até ao nível do que deve sentir. Supõe-se aqui, na teoria musiliana, que essa alteração é precedida pela pressão de forças exteriores.

Por uma segunda via, esse vazio no sujeito pode ser tomado por uma força superior, sem resistência da parte do indivíduo. Estes regimes tentaram criar homens rasos, brancos, sem qualidades, nos quais pudessem inscrever-se as

³⁶ «[...] excess in accepting “whole” state of affairs is just as characteristic of stupidity, especially moral stupidity, as is excessiveness in dissecting things that have unstable natures.» Musil, «Literat und Literatur (Literati and Literature)» (1931), *Precision and Soul*, 85.

³⁷ Tabori exemplifica com o fascismo e a Segunda Guerra Mundial, quando «a estupidez das massas era suficientemente profunda para impelir qualquer voz de protesto», o que custou «[q]uinze milhões de mortos numa só guerra e a destruição de valores que cem anos não chegarão para recuperar», e com o comunismo, que fez as massas acreditarem que era «para benefício do proletariado» que se fazia, afinal, um trabalho «em prol de um imperialismo burocrático». *História Natural da Estupidez*, 32.

qualidades prescritas pelas suas ideologias: durante o nazismo, por exemplo, essas virtudes eram tão simplesmente as que estavam incluídas na ideia de raça aariana³⁸. Um pouco à semelhança de um produto branco de hipermercado ou de um medicamento genérico, estes homens-produto, por um custo muito baixo, são mais eficientes do que todos os outros: a sua acção distingue-se pela previsibilidade. Rapidamente um estúpido passaria a ser, neste contexto, alguém que tivesse a iniciativa de contrariar o sistema.

Em todo o caso, existe certamente um típico «traço de sofrimento naquele que inflige o sofrimento, uma fraqueza inserida na [...] brutalidade³⁹ que caracteriza estes indivíduos. São estes os futuros actores da violência, em quem a «incapacidade de resistir» dos outros «excita a imaginação como o odor do sangue o animal feroz». Combater a resistência do pensamento racional é, então, o passo que inicia o ciclo da violência. É desta maneira que a crueldade «“vai muito longe”[,] devido ao facto, ou quase só ao facto, de não esbarrar em quaisquer limites.»⁴⁰ Assim, aquele que inflige o sentimento não é essencialmente diferente daquele o permite: o sofrimento que cada um carrega, e que primeiramente permite a violência, é depois o mesmo que a inflige. Manter uma sociedade construída nesta base é como regar constantemente uma ferida aberta com álcool.

Se por um lado o que mais aproxima homens e animais é o sofrimento, por outro, a maior violência do ser humano — que reside no seu sentimento de insuficiência, em sentir-se incompleto e impotente — não é comum aos animais. Nada pode sair de uma comunidade de homens dominados pela sua dor e sofrimento, pelos seus sentimentos animais. O pensamento não parece nunca ser suficiente para compreender a sua origem. Assim, para estes humanos, a única expiação possível está na violência que *elimina*. Esse sofrimento, ao longo de séculos, foi aproveitado por outros homens: figuras

³⁸ «The individual is flattered into believing that he possesses everything desirable by merely contemplating the virtues of his “race”: evidently a fool’s paradise, our happy Germany, where roasted virtues fly into our mouths!» Musil, «Die Nation als Ideal und als Wirklichkeit (“Nation” as Ideal and as Reality)» (1921), in *Precision and Soul*, 106-107.

³⁹ Musil, *Da Estupidez*, 12-13.

⁴⁰ *Ibid.*

heroicas, mas perversas, que partilham com os criminosos «aquele núcleo residual imperturbável», de uma «tenacidade persistente» (I, 350), que é característico de ambos.

6

«Pergunta-te a ti mesmo por que é que tu, indivíduo, existes»⁴¹. Nietzsche procurou, desde *O Nascimento da Tragédia*, uma forma renovada de despertar as emoções humanas; no fundo, procurou uma nova maneira de fazer as pessoas regressarem à sua origem primordial. Na descrição deste «retorno a formas de comportamento preexistentes à constituição do elemento racional da vida psíquica», a um inconsciente individual e arquetípico, não é inocente uma comparação com as linhas gerais da teoria psicanalítica freudiana, como aliás António Marques sublinha⁴².

Contudo, Nietzsche descobre que não existe uma expressão estética absolutamente nova. Assim *Falava Zaratustra* foi escrito com essa premissa em mente, e com a crença de que a experiência dionisíaca do caos é a única que pode permitir ao homem uma regressão a uma unidade primordial; contudo, esta experiência da irracionalidade acaba também ela por provocar «a anulação da individualidade» — da mesma maneira que o raciocínio e as formas apolíneas que, por si, também impedem a pessoa de chegar à sua origem⁴³. Zaratustra, o profeta do super-homem nietzschiano, indica que o único caminho para a renovação do homem é incitá-lo a um sim à vida não metafísico.

No processo de transformação do último homem em super-homem, descrito em «Das Três Metamorfoses», Nietzsche define que o homem deverá passar por

⁴¹ Nietzsche, «On the Uses and Disadvantages of History», 112.

⁴² António Marques, «Zaratustra e o renascer do trágico», prefácio de *Assim Falava Zaratustra. Um livro para todos e para ninguém*, Friedrich Nietzsche (Lisboa: Círculo de Leitores, 1996), v.

⁴³ Marques, «Zaratustra e o renascer do trágico», iii.

três fases ou patamares do espírito. Nesse processo, explica «como o espírito se transforma em camelo (alusão ao idealismo metafísico⁴⁴), o camelo em leão e, finalmente, o leão em criança»:

A criança é inocência e esquecimento, um começar de novo, um jogo, uma roda que gira por si própria, um primeiro movimento, um sagrado dizer que sim. [...] agora, o espírito quer o seu próprio querer [...] (*Zaratustra*, 30).

Mais tarde, Zaratustra tem uma nova visão da figura da criança, no capítulo «A criança do espelho»⁴⁵: tinha voltado para a montanha, onde estava há anos escondido e evitava os homens; durante este período a sua sabedoria aumentava e «fazia-o sofrer com a sua plenitude». A figura da criança aparece-lhe então num sonho, e a visão parece atemorizar o profeta:

“Ó Zaratustra”, disse-me a criança, “olha-te ao espelho”!

Mas quando olhei para o espelho, dei um grito e o meu coração agitou-se; pois não me vi lá a mim próprio, mas sim a carantonha e o riso escarninho de um demónio.

Em verdade, compreendo até bem de mais o sinal e a advertência deste sonho: a minha *doutrina* está em perigo, o joio quer fazer-se passar por trigo! (*Zaratustra*, 93)

Para este tema da descoberta da originalidade, é interessante compreender quais são as características que tornam a figura da criança, representativa de um estado imaturo, um ícone da escalada ascendente do homem. Será o mesmo motivo que leva Tabori a afirmar, literalmente, que uma criança de dez anos pode ser mais inteligente, resiliente, e ter um melhor discernimento do que

⁴⁴ É interessante verificar que também Ulrich, o protagonista de *HSQ*, passou por esta fase. Porém, a sua perspectiva sobre a questão da finalidade da vida altera-se, com uma rejeição do idealismo metafísico, substituída por uma volatilidade da esfera moral: «Era de opinião que [...] se deve levar uma vida regida por princípios provisórios, mas consciente de uma finalidade que será alcançada pelos que vierem depois de nós». *HSQ*, I, 80.

⁴⁵ Nietzsche, *Zaratustra*, 93.

milhões de homens e mulheres adultos. Em Nietzsche, esta figuração da criança corresponde à condição que é mais propícia para que o espírito se afirme a si mesmo.

Em *HSQ*, Ulrich fala da infância como o tempo da fusão perfeita — não só do indivíduo consigo mesmo, mas do indivíduo com o exterior. Esta é a época em que «o dentro e o fora mal se distinguiam» e em que «a nossa condição de pessoa ainda não se distinguia da do mundo» (II, 289). A diferença entre a criança e o adulto está, portanto, numa unidade perdida, o que acontece com a formação da racionalidade; o homem inicia depois a busca da compensação para essa perda. Como explicado por Ulrich, a compensação parece provir de uma espécie de autoconsciência individual que se forma no indivíduo, na qual o pensamento, precisamente, desempenha um papel reflexivo:

A compensação encontrámo-la, já adultos, ao chegarmos ao ponto de podermos pensar [...]: “Eu sou.” [...] Amas ou estás triste, e vês que estás assim. Mas, em sentido estrito, nem o carro, nem a tua tristeza ou o teu amor ou tu própria estão inteiramente aí. Nada está da mesma maneira aí, inteiro, como esteve na infância (*HSQ*, II, 289).

É por aqui que passa o simbolismo do sonho de Zaratustra. Avisão assustadora de si mesmo ao espelho é, na verdade, o que resta do ser humano quando a sua própria descoberta se faz através da sabedoria. Esta dedicação exclusiva ao saber torna o homem perigoso, impedindo-o de obter uma experiência autêntica e um conhecimento verdadeiro de si próprio e do mundo. Veja-se a metáfora do conhecimento falso que quer passar por conhecimento verdadeiro: sendo que a verdade parece pertencer à unidade da criança, o «joio», ou pseudo-conhecimento, está relacionado com essa fractura racional, que se tenta compensar emocionalmente. É a mesma fractura que faz o indivíduo sentir que as suas experiências são como «partes soltas e destruídas de uma antiga totalidade que um dia se foi completando de maneira errada» (*HSQ*, II, 112).

Pois, irredutivelmente, «[e]stamos ligados a tudo e não podemos aproximar-nos de nada» (II, 115).

É na maneira como as sociedades civilizadas constroem a moral que encontramos uma fractura semelhante. Os valores morais «não são grandezas absolutas, mas conceitos funcionais», diz Ulrich. Desvirtuamo-los quando os destacamos da realidade para os generalizar e racionalizar, arrancando-os ao seu «*todo natural*» (II, 111, *itálico meu*) — como se os valores morais fossem entidades independentes da experiência. É assim que, para Ulrich, a humanidade dá um passo em direcção a uma moral obtusa, que não passa de uma «cristalização de um movimento interior completamente diferente dela» (II, 112), visto que se trata de *uma moral criada a partir da reflexão sobre a moral*.

Essa reflexão é todavia deficitária, porque existe uma impossibilidade da compreensão completa do homem de si mesmo através do pensamento puro. Por outro lado, espelha-se a mesma impossibilidade através do sentimento puro, e talvez se encontre aqui a nascente do preconceito moral contra a ciência e o pensamento racional. Qual o resultado de uma sociedade constituída de indivíduos extremamente «bem pensantes», que entendem a sua experiência e dos outros homens a partir das suas próprias racionalizações? E qual o peso do sentimento estético na evolução ética humana?

7

A arquitectura política e os efeitos dos sistemas totalitários foram das demonstrações mais forte de estupidez no tempo em que Musil viveu, mas não foram os únicos exemplos. Um dos exemplos famosos dessa estupidez estava no Império Austro-Húngaro, onde Musil nasceu, e a que chama, em *HSQ*, *Kakania*. Este é o sítio onde toda a gente «agia de modo diferente do que pensava, ou pensava de modo diferente de como agia» (I, 64). Musil tenta então

demonstrar que a estupidez estética se manifesta também no comportamento de povos — sendo que a estupidez dos indivíduos pode degenerar em estupidez colectiva, muito antes de provocar acontecimentos catastróficos. O escritor tenta, desta maneira, desmistificar ainda outra ideia comum: que da razão cresce a estupidez, e dos sentimentos nasce a arte. Musil tenta, portanto, eliminar a ideia de que a estupidez não tem qualquer relação com o pensamento estético e artístico. É neste contexto que deve ser entendida a sua referência ao axioma de Kant do julgamento do gosto:

Tese: O julgamento do gosto não se baseia sobre conceitos porque em tal caso seria possível discuti-lo (decidir através da prova).

Antítese: Ele baseia-se em conceitos, pois de outro modo não se poderia sequer discuti-lo (procurar uma unanimidade). (*Da Estupidez*, 9)

O que se digladiava neste axioma é o papel, no julgamento de uma obra de arte, da faculdade racional. Porque — e esta é uma estratégia do senso comum — se retirarmos o pensamento racional da discussão é mais fácil defender qualquer gosto pessoal. O que então se discute é a prevalência do julgamento universal (ou objectivo); mas se assim fosse não existiria gosto subjectivo. Defende-se então, fundamentalmente, que a racionalidade é evocada para o julgamento estético. Esta posição é totalmente advogada por Musil, que acredita que existe estupidez no gosto se não existir um pensamento verdadeiro. É neste contexto que critica não só o ambiente intelectual da Viena do *fin de siècle*, caricaturada no enredo de *HSQ*, mas também o ambiente intelectual dos anos 30, em «Über die Dummheit»:

[...] a falta de sentido artístico de um povo não se exprime apenas nas más épocas e sob forma grosseira, mas também nas boas e sob todas as formas, de tal modo que entre a repressão ou a proibição e os doutorados *honoris causa*, a

atribuição de cátedras universitárias e as distribuições de prémios, há apenas uma diferença de grau.

Desconfiei sempre que esta resistência multiforme de um povo, que tem pretensões a amar a arte, à criação e a toda a delicadeza de espírito era apenas estupidez, talvez uma variedade particular de estupidez, uma *estupidez estética e talvez também afectiva*; manifestando-se de tal modo, em todo o caso, que aquilo a que nós chamamos “bel esprit” poderia também ser qualificado de “bela estupidez”; hoje, ainda, não vejo muitas razões para mudar de opinião. (*Da Estupidez*, 8. Itálico meu. Tradução modificada)

A organização da Acção Paralela⁴⁶ exemplifica em *HSQ* esta «estupidez estética e afectiva» de que Musil fala. Com o objectivo de organizar uma «grande acção patriótica» (I, 21), a elite vienense desenvolve reuniões periodicamente, com algumas personalidades. O objectivo destas reuniões seria encontrar uma «grande ideia», que fizesse justiça às celebrações em torno dos 70 anos do imperador Francisco José I no poder do Império Austro-Húngaro (um império que era, por si só, algo difícil de definir). Estas reuniões, que se realizavam periodicamente em casas particulares (em especial na casa de Ermelinda Tuzzi, ou Diotima), são descritas por analogia com os salões intelectuais que funcionavam na Europa do início do século, e que Musil também frequentou⁴⁷. Ulrich acaba, a pedido do pai e a contragosto, a participar nestas reuniões.

O primeiro problema reside, claro, em conceber uma ideia única e ideal que possa representar a pluralidade de um império, ou de um país; por essa razão, a

⁴⁶ Da Acção Paralela (ou grande acção patriótica) e dos infindáveis preparativos que a envolvem irradiam grande parte das questões políticas levantadas em *HSQ*. A sua função no romance é, contudo, mais profunda: encontrar a grande ideia que dê sentido às comemorações do ano da «Áustria universal», num evento que demonstre aos restantes povos as virtudes do Império Austro-Húngaro. Este motivo constitui um dos núcleos essenciais do enredo. A motivação para esta acção é ainda mais curiosa: respondendo aos rumores de que no Império Alemão se preparava um evento comemorativo dos 30 anos do imperador Guilherme II no poder, a burguesia e aristocracia vienenses apressam-se a antecipar um programa de comemorações idênticas, celebrando os 70 anos da subida ao trono do imperador Francisco José I. A busca da grande ideia de teor pacifista que honre estas celebrações torna-se uma obsessão em Viena; no mesmo período, aumentavam as tensões que conduziram ao início da I Guerra, em 1914.

⁴⁷ João Barrento alude à figura de Eugenie Schwarzwald, que mantinha um salão em Viena em que Musil participou, e que serve como um dos modelos para a personagem de Ermelinda Tuzzi ou Diotima, que no romance acolhe as sessões da Acção Paralela. *HSQ*, I, 137.

Acção Paralela nunca chegará a qualquer conclusão. Não chegará também a concretizar-se no romance. O segundo problema reside no critério que escolhe os *melhores indivíduos* para procurar a grande ideia de um império. Esta escolha recai, com a aprovação da aristocracia e da burguesia, nos intelectuais e especialistas, que tornavam «célebres» as reuniões da Acção Paralela:

[...] porque nos grandes dias se podiam encontrar aí pessoas com as quais era impossível trocar duas palavras; eram tão ilustres nas suas áreas específicas que seria impossível conversar com elas sobre as últimas descobertas, e em muitos casos nem sequer se tinha ouvido falar das disciplinas científicas em que tinham alcançado fama internacional. Havia aí kenzinistas e canisistas, podia acontecer um gramático da língua bo encontrar-se com um partigenista, um tocontólogo com um teórico dos quanta, para já não falar dos representantes das novas tendências da arte e da literatura, que mudavam de nome todos os anos [...]. (*HSQ*, I, 147-148)

Partindo do exemplo do literato (o especialista em literatura), no ensaio «*Literat und Literature*»⁴⁸, Musil retrata também a figura do especialista. Em sentido lato, podem encontrar-se especialistas nas mais diversas áreas. Musil exemplifica com os estrategas (associados à política e à guerra) que são maus a tomar decisões, mas «bastante eficientes enquanto professores em institutos militares» («literatos na arte da guerra»); com os moralistas, cujas mentes são feitas de regras (o que é em si um paradoxo); mas também com os libertinos, cujas mentes se assemelham a um «bloco de desenho de liberdades» (pois costuma faltar que ajam de acordo com o que pensam).⁴⁹ Todos fazem parte do mesmo grupo, mas Musil avisa que são, aparentemente, difíceis de comparar, porque «tanto o rigor como a libertinagem são características essenciais dos literatos»⁵⁰ — e, portanto, dos especialistas.

⁴⁸ Musil, «*Literat und Literature*» (*Literati and Literature*, 1931), *Precision and Soul*, 70-89.

⁴⁹ Musil, «*Literat...*», *Precision and Soul*, 71.

⁵⁰ *Ibid.*

O literato, enquanto intelectual das artes e letras, é porém um tipo particular de indivíduo, e o termo «literato» é quase sempre referido de maneira pejorativa. O literato pode ser encontrado na sociedade sob diversas descrições: como erudito, letrado, professor de literatura. O que o distingue, sobretudo, é diferenciá-lo dos intelectuais de outras áreas e dos artistas, ou «homens de sentimento». Musil descreve esta pessoa como a que evoca, no intelectual genuíno, ou cientista, a impressão de que o intelecto é insuficiente; fá-lo por isso com um excesso de sentimento. Este literato também faz do artista um intelectual secundário, cujos sentimentos são fracos e inconstantes.⁵¹

8

Como qualquer especialista, o literato é alguém que se dedica ao seu objecto de estudo de uma forma exclusiva. Mas o sentido pejorativo de apelidar alguém como «literato» deve-se, para Musil, ao paradoxo inerente a *estudar literatura*. Por um lado, o literato é um ser humano; por outro lado, a literatura baseia-se precisamente na experiência da vida humana. Se o especialista já é obrigado a prescindir de um conhecimento abrangente da vida, o especialista em literatura tem na sua profissão um duplo paradoxo: perde uma visão abrangente da vida e a possibilidade de contactar com a matéria-prima do seu objecto de estudo. O literato torna-se especialista à custa, diz Musil, da sua «humanidade plena»⁵². O contacto directo com a vida está reservado ao escritor, e é o estudo deste contacto que sobra para o literato. Assim se explica que Musil afirme que os literatos «são pessoas em segunda mão que não estão dependentes (como estão supostamente os escritores) dos factos da vida, mas de relatos em segunda

⁵¹ Musil, «Literat...», *Precision and Soul*, 72.

⁵² Musil, «Literat...», *Precision and Soul*, 71.

mão.»⁵³ Em primeira ordem estão assim os criadores, que têm um contacto privilegiado com a vida.

O literato, de acordo com as descrições de Musil, é então o exemplo perfeito de estupidez funcional. Ele é o historiador de literatura, o verdadeiro homem histórico. Vive, como tal, da ruminação dos factos e da repetição⁵⁴. Além disso, a crítica que faz do intelectual é puramente sentimental: falta, à sua crítica, uma base objectiva. No fim de contas, este tipo de pessoa não defende mais do que a tradição e, em última análise, defende apenas a sua própria preservação. A sua ligação forte à tradição, a uma visão histórica da literatura, pode mesmo contribuir para uma regressão na formação de ideias da literatura, da sua experiência, ou mesmo dos sentimentos e da tomada de decisões práticas.⁵⁵

Cria-se assim a base para evocar um fenómeno que caracteriza a condição do literato e dos especialistas, e também a de qualquer estúpido funcional. Esta é a base de um fenómeno de substituição ou *desfasamento*⁵⁶. De acordo com Musil, identifica-se este fenómeno, por exemplo, quando observamos que alguém substitui a necessidade de uma habilidade prática por conhecimento, decisões por escrúpulos, o desenvolvimento de uma teoria por uma compilação de exemplos ou por um ensaio experimental sem fim.⁵⁷ Desta maneira, respondendo a uma teorização com outra, este tipo de pessoa carece de condições para alcançar uma realização pessoal verdadeira, tentando colmatar essa carência com uma realização secundária: apesar do conhecimento vasto que possui daquilo que outros conseguiram, ou do que outros estabeleceram, o

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ «A man who wanted to feel historically through and through would be like one forcibly deprived of sleep, or an animal that had to live only by rumination and very repeated rumination.» Nietzsche, «On the Uses and Disadvantages of History», 62.

⁵⁵ «This disproportion between one's own accomplishment and knowing about other people's is stamped differently by different circumstances. [...] in every case it seems to lead to a displacement, by means of which the strain of real achievement, for which talent, will, or circumstance do not suffice, is shifted to a more easily attainable secondary accomplishment that is sufficient to satisfy ambition. It is inherent in the nature of this process that in the course of the unfruitful and unoriginal [...] will always hit upon an active connection to tradition, while not reverting, or to only a small degree, to the most fundamental elements, whether of idea-formation, experience formation, feeling, or practical decision making.» Musil, «Literat...», 71.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Ibid.*

que este próprio homem alcançou caracteriza-se pela mediocridade.⁵⁸ O mecanismo deste fenómeno, no qual a estupidez funcional assenta, também nos diz que estamos perante um estúpido funcional quando vemos alguém que, perante a necessidade de *A*, escolhe, pensa ou faz *B*. É assim que o literato se torna uma espécie de paradigma do «génio secundário», como Hesíodo apelidou a raça de prata; um «mortal beato subterrâneo»⁵⁹.

Quando Musil diz que a sua época acomoda, lado a lado, os mais variados pares de conceitos antitéticos — como o individualismo e a solidariedade social, a aristocracia e o socialismo, o pacifismo e o militarismo ou o nacionalismo e o internacionalismo⁶⁰ — está possivelmente a evocar algo semelhante ao que é ficcionado nas Cinco Idades retratadas por Hesíodo: a sugestão de uma estranha acção planificadora na organização da sociedade⁶¹. Para Musil, a ideia de uma sectorização social deste tipo reflecte apenas a «fragmentação intelectual sem precedentes»⁶² da sua época. Surge aqui, para o escritor, a necessidade de procurar «os motivadores decisivos da mudança na periferia, na “circumstância”», em «grupos particulares de pessoas ou tendências»; devemos procurar «contingências, ou, mais correctamente, a “necessidade sem lei”».⁶³

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ «chamam-lhes os mortais beatos subterrâneos, / génios secundários, embora alguma honra os acompanhe». Hesíodo, *Teogonia e Trabalhos e Dias* (Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2014) 99.

⁶⁰ «[...] our age accomodates side by side in totally uncoordinated fashion such oppositions». Musil, «Das hilflose Europa (Helpless Europe)» (1922), *Precision and Soul*, 127.

⁶¹ Nietzsche, em *Para a Genealogia da Moral*, afirma que «Hesíodo não encontrou outra maneira de contornar a contradição com que se apresentava o mundo homérico, ao mesmo tempo magnífico e assustadoramente brutal, senão pela separação de uma idade em duas, que passou a colocar uma a seguir à outra [...]» (Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2000), 42.

⁶² Musil, «Das hilflose...», *Precision and Soul*, 127.

⁶³ Musil, «Das hilflose...», *Precision and Soul*, 121-2.

Com o objectivo de depurar aquilo que seria «“a cultura austríaca tradicional”» (*HSQ*, I, 150), Diotima reunia no seu salão muitos e diversos especialistas. O objectivo, ao depurar essa cultura, era encontrar a essência da nação austríaca, que daria a grande ideia às comemorações da Acção Paralela. Diotima convocava os especialistas com o intuito de tentar «iludir uma unidade humana que abarcasse as muitas e diversas actividades da espécie»; uma unidade, todavia, «que, de facto, não existe» (I, 150). A tarefa de encontrar a grande ideia dificulta-se, pois a «relação de Diotima com os seus muitos convidados era como a do conde de Leinsdorf com os seus bancos: por mais que desejassem pô-los em consonância com a alma, não conseguiam.» (I, 151) O ambiente das reuniões da Acção Paralela era ainda propício a outro problema: quase todos as aproveitavam segundo os seus objectivos pessoais, fossem eles financeiros ou amorosos. A própria Diotima fez das reuniões da Acção Paralela uma maneira de criar o seu próprio salão intelectual; e é lá que conhece Paul Arnheim, o industrial prussiano por quem se apaixona, e as reuniões passam a ser o pretexto para o encontrar. Arnheim, por sua vez, está mais interessado em dominar as jazidas de petróleo da região da Galícia — e é com o objectivo de influenciar a acção política que frequenta estas reuniões.

Uma das tendências do tempo retratadas em *HSQ* é a *Gefühlskultur* (cultura do sentimento) que emanava da sociedade vienense no *fin de siècle*. Esta «cultura», baseada sobretudo na exaltação do sentimento, constituiu-se como reacção a uma época de grandes avanços científicos e técnicos. Contudo, ao enfatizar os sentimentos e desvalorizar o conhecimento, a *Gefühlskultur* provoca uma impossibilidade de desenvolver qualquer ideia de renovação. Trata-se de uma espécie de prisão sentimental, de que os próprios indivíduos são reféns: a ênfase sentimental acaba por atrofiar a visão factual. Alegava-se, em traços gerais, que o pensamento científico desvirtuava o ser humano, o que mostra temor ao conhecimento verdadeiro e objectivo.

O louvor da cultura «depurada» que se perseguia no salão de Diotima (e até a sua paixão por Arnheim) deve então ser encaixado no contexto da *Gefühlskultur*. No fundo, a dissonância entre os objectivos de Diotima e o trabalho dos especialistas kakanianos representa nada mais do que uma confusão entre cultura e civilização. São os especialistas e intelectuais, através do conhecimento objectivo, que teriam a tarefa de encontrar o *espírito* do país. Mas o pensamento objectivo é universal — o que remete não para um país, mas para a humanidade; porém, ainda, o pensamento dos especialistas kakanianos é limitado. Assim se demonstra a antinomia mais visível da *Gefühlskultur*: que o homem rejeite a civilidade para encontrar o que o une aos outros; e que ignore que a verdadeira cultura resulte do conjunto de *todos os indivíduos*, e não apenas das elites. A maneira como a busca da grande ideia da Acção Paralela é conduzida demonstra, então, ser tão simplesmente um resultado do fenómeno de desfasamento numa sociedade — uma *sociedade estúpida*.

Esta percepção de que a cultura é guardada por especialistas cai definitivamente por terra quando se percebe como o conhecimento verdadeiro da humanidade não está ao alcance de especialistas e intelectuais. A reunião de especialistas da Acção Paralela simboliza apenas a ilusão de que, reconstituindo uma humanidade em miniatura através de um conjunto de «cérebros», é possível extrair daí a qualidade da totalidade humana. Todavia, a experiência de cada um daquilo que é ser humano é demasiado limitada. É desta forma que a *Gefühlskultur* funciona como antonomásia para a hipertrofia sensível das mentalidades individuais desta época e do Império Austro-Húngaro.

Tal como em HSQ, é nas mãos de especialistas que as sociedades civilizadas, em geral, concentram a política e as governações: em pessoas conformadas por uma moral tradicional. Simultaneamente, estas pessoas são dominadas por um paradoxo, que diferencia uma maneira de pensar lógica (científica) de uma maneira de pensar acerca da vida humana (remetendo para o domínio do irracional). Esta hipertrofia é muito própria, então, não só dos manipuladores políticos como também dos indivíduos que absorvem as ideias das massas (como já foi discutido): todos eles são indivíduos subjectivamente

despersonalizados. Esta consideração leva-nos a duas distinções muito importantes que Musil faz.

A primeira delas assenta na diferenciação entre tipos intelectuais (ou seja, tipos de relação dos indivíduos com o conhecimento). Essa é mesmo uma das bases do ensaio «*Literat und Literature*» — no qual, além de identificar o literato, Musil também descreve o intelectual científico-empírico (o cientista, em sentido lato). Existe, contudo, um terceiro tipo intelectual, que emerge de uma outra distinção. No ensaio «*Skizze der Erkenntnis des Dichters*» (um texto motivado pelo interesse de saber se o escritor é um ser humano especial), Musil distingue dois tipos de conhecimento: o conhecimento *ratioïd* e o conhecimento *nicht-ratioïd*⁶⁴. Sendo que o primeiro corresponde sensivelmente ao tipo intelectual do cientista, interessa-nos perceber o indivíduo que incorpora o pensamento *nicht-ratioïd*⁶⁵.

Este indivíduo vê o mundo não como sendo regido por leis com excepções (semelhantes à lei das ciências naturais), mas como um grande conjunto de «excepções a regras»⁶⁶; o que faz com que, para ele, os eventos se caracterizem não pela repetição e previsibilidade, como na ciência, mas por serem particulares, infinitamente variáveis e individualizados. Mas o mais importante é que «nesta esfera, a compreensão de cada julgamento, o significado de cada conceito, está rodeado do envelope delicado da experiência como por um éter, por uma escolha pessoal e livre e, a alternar com isto a cada poucos segundos, está um determinismo pessoal.»⁶⁷ O ponto essencial acerca deste tipo de pessoa está, então, na relação que ela própria e o seu carácter mantêm com o contexto e com a experiência — uma relação que não tem propriamente um conteúdo

⁶⁴ Musil, «*Skizze der Erkenntnis des Dichters* (Sketch of What the Writer Knows)» (1918), *Precision and Soul*, 61-65.

⁶⁵ David Luft explica o conceito, na introdução de *Precision and Soul*, como aplicável a alguém que é «racionalista em sentido amplo». David S. Luft, *Precision and Soul*, xx.

⁶⁶ Musil, «*Skizze...*», *Precision and Soul*, 63.

⁶⁷ Musil, «*Skizze...*», *Precision and Soul*, 64.

diferente, mas uma *atitude* diferente⁶⁸. Nesta área, os factos e os eventos são «infinitamente variáveis e individuais». Como Musil disse, esta é «a área da reactividade individual ao mundo e a outros indivíduos, o domínio dos valores e das valorações, das relações éticas e estéticas, o domínio da ideia.»⁶⁹

Musil afirma que é possível que, socialmente, se encontrem literatos entre aqueles que são considerados escritores. Na abertura do ensaio «Skizze der Erkenntnis des Dichters», o escritor descreve uma espécie de inversão na importância dos líderes culturais — sendo que o respeito na sua época pela classe intelectual dos professores é o mais elevado de sempre; ao passo que os escritores passaram a ser integrados, simplesmente, na categoria dos homens das letras. Contudo, para Musil, algo distingue a verdadeira literatura do pensamento do literato: «a literatura séria não tem uma ordem além da histórica, e [tem] apenas fragmentos dispersos de uma ordem estético-crítica»⁷⁰. A verdadeira literatura, para Musil, tem em conta uma tradição apenas no sentido em que conta com o contributo de muitos escritores ao longo do tempo. O todo que a literatura constitui «não conhece nenhuma lógica, consistindo apenas em exemplos para uma lei secreta ou caos.»⁷¹ Esta é uma descrição que evoca *um alcance múltiplo e verdadeiro da totalidade humana*.

10

Enquanto o trabalho do escritor representa uma contribuição para este *continuum* do conhecimento humano, para uma abertura progressiva à experiência do mundo, o literato parece vítima de uma dupla hipertrofia que

⁶⁸ «It is rather a matter [...] of a different relationship of the experiencer to the experience, which does not need to change its content but contains in a certain sense an indicator, a vector, another direction.» Musil, «Ansätze zu neuer Ästhetik (Toward a New Aesthetic)» (1925), *Precision and Soul*, 206.

⁶⁹ Musil, «Skizze...», *Precision and Soul*, 63.

⁷⁰ Musil, «Literat...», *Precision and Soul*, 72.

⁷¹ Musil, «Literat...», *Precision and Soul*, 72-3.

caracteriza a estupidez funcional: não só é refém de um conhecimento limitado como também de um conhecimento enviesado. Já verificámos como esse enaltecimento hipertrófico acompanha os regimes totalitários; um especialista pode, então, constituir-se facilmente como idiota útil⁷² quer desses regimes, quer de qualquer órgão de poder. O exemplo do jihadista que abre este capítulo é apenas um exemplo, um «mostruário» do que pode ser um estúpido funcional nos nossos dias. Mas este tipo de estupidez, como enumerei no início do capítulo, está muito mais perto de nós.

Esta ideia de uma *substituição do conhecimento* da realidade e da experiência individual por um conhecimento que já existe, por uma experiência pré-existente ou por uma ideologia imputada por uma época, é semelhante à substituição da construção de valores próprios pelos valores de um sistema. Um deslocamento semelhante existe no delegar de uma decisão individual num estado, ou em qualquer outra entidade colectiva ou «superior». A procura da *grande acção*, da *grande ideia*, são tentativas de concretizar aquilo que Musil classifica como «“idealismo transformador”», que impele o indivíduo a projectar-se no colectivo. É desta forma, segundo Musil, que «a dignidade que o ser humano é incapaz de alcançar na sua vida pessoal» é projectada «no seu pano de fundo: na raça, no Imperador, num clube social, na sublimidade da lei moral», ou noutro tipo conceito⁷³.

No início do capítulo, também se refere o dinheiro e a «frenética corrida ao lucro» como forma de estupidez funcional. De uma maneira completamente deturpada, o dinheiro é uma destas noções nas quais se projecta o atingir da dignidade humana. É o dinheiro que permite que quase tudo o que existe no mundo (qualquer bem, material ou imaterial) passe a ter um valor fixo e se

⁷² A expressão «idiota útil» (*useful idiot* ou *useful fool*) é utilizada, em sentido abrangente, para designar alguém que se compromete com uma causa seguindo critérios não-objectivos, e que assim é mais facilmente manipulável pelos defensores dessa causa. O termo está mais associado aos regimes comunistas. Em 1985, por exemplo, Helmut Kohl, chanceler da *Bundesrepublik* (RFA), chamou «idiotas úteis» às pessoas que visitavam a Alemanha socialista (RDA) («fellow travelers who support this [Soviet] propaganda effort in Western Europe. We call them useful idiots.»). William Safire, «On Language», *The New York Times*, 12 de Abril, 1987, <http://www.nytimes.com/1987/04/12/magazine/on-language.html?pagewanted=1>.

⁷³ Musil, «Nation... », *Precision and Soul*, 109.

torne transacionável. Ao ser praticamente imprescindível à sobrevivência, exerce a sua força sobre os humanos de uma maneira extremamente violenta.

O detalhe está em que essa violência seja sempre exercida por outros humanos. Aristóteles, em *Ética a Nicómaco*, descrevia a riqueza como algo meramente útil (não é um bem último), que existe apenas «em vista de outra coisa diferente de si». É desta forma que «[a] vida dedicada à obtenção de riqueza» é de «certa forma uma violência»⁷⁴. Este modo de vida subsume aquilo que parece ser, para Musil, o modo de vida do estúpido funcional. Tal como o dinheiro, a estupidez também existe continuamente sob a forma de outros conceitos como o poder, a erudição, o espírito refinado, a perfeição. Ambos têm uma aparência funcional, prática, útil.

A opinião de que o dinheiro é uma forma de regular as forças de poder das relações humanas é, precisamente, uma das crenças de Paul Arnheim, o industrial prussiano que participa na Acção Paralela. Ulrich encara Arnheim como rival; mas também sente com ele uma estranha afinidade. Essa afinidade provém do facto de ambos serem homens sem qualidades. Mas Arnheim é o tipo de homem oposto a Ulrich: é Arnheim que, enquanto estúpido funcional, não tem de facto virtudes; ele personifica um tipo de estupidez «mais geral», que consiste em trocar o «juízo crítico pelo juízo comercial»⁷⁵. Numa reflexão de Arnheim, que aparece em *HSQ* enquanto conversa interior que a personagem está a ter com Deus⁷⁶, o industrial pensa que o capitalismo, «enquanto organização do egoísmo segundo a hierarquia de forças que permite fazer dinheiro, é mesmo a maior e mais humana das ordens que conseguimos criar em Tua honra». Contudo, para Deus, tudo isto se trata apenas de sujidade nas unhas dos pés.

⁷⁴ «A vida dedicada à obtenção de riqueza é de certa forma uma violência e a riqueza não será manifestamente o bem de que estamos à procura, porque é meramente útil, portanto, enquanto útil, existe apenas em vista de outra coisa diferente de si.» Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 26 [1096a5].

⁷⁵ Musil, *Da Estupidez*, 8.

⁷⁶ Cf. *HSQ*, I, 660: «Mas não será o dinheiro um método tão seguro de tratamento das relações humanas como a força, e não nos permite ele dispensar o uso ingénuo dela? É uma violência espiritualizada, uma forma especial de violência, flexível, requintada e criativa.»»

O génio disfuncional

Sinto sempre uma grande alegria ao ver a tua juventude, beleza e força, e mais ainda quando te ouço dizer que não tens energia nenhuma! Já basta este nosso tempo, a transbordar de energia. Ninguém já quer que pensemos, o que interessa é a acção. E essa terrível energia só provém do facto de não termos nada para fazer. Interiormente, é claro. Mas afinal toda a gente mais não faz do que repetir ao longo da vida uma única acção, também exteriormente: entrar numa profissão e progredir nela. Acho que chegámos novamente à pergunta que me colocaste há pouco, quando andávamos a passear. É tão simples ter a energia que leva à acção, e tão difícil buscar e encontrar um sentido para ela! Muito poucos compreendem isto hoje. (O Homem sem Qualidades, II, 103)

Becoming a great person: how does one go about that? Here lies the satirical side. However strong the demand for great people may be, no one knows how they become great. Clearly in the most varied kinds of ways; but these beings who are wise by accident are put forward as being of the greatest significance. [...] {The individual is a fool if he strives for something general.} (Diaries, 295)

1

Na sua obra, Musil não quis apenas descrever uma humanidade completamente imbecil; deixou também alguns indícios para uma resolução do problema. Como seria o indivíduo equipado para combater os males causados na humanidade pela severidade da estupidez das próprias pessoas? Este indivíduo, à semelhança do estúpido funcional, é aquele a que Musil famosamente chamou um homem sem qualidades — *i.e.*, sem características. Mas o carácter e a acção

da pessoa que agora discutiremos são muito diferentes da pessoa do capítulo anterior. Assim, embora partilhem uma forma comum (não ter características), os dois homens sem qualidades são absurdamente diferentes.

Os dois tipos de homens sem qualidades sofrem uma espécie de privação da personalidade, uma repressão ou ocultação do seu carácter. Já vimos que, no primeiro caso, isso se relaciona principalmente com o contexto histórico e resulta num apagamento das características da pessoa. No entanto, da mesma forma que se cria alguém realmente estúpido, também se cria um outro tipo de homem: o homem sem qualidades musiliano, que é o ser humano que tem todas as qualidades. Este tem um carácter *universal, total e excessivo*; tem também, portanto, uma maneira específica de experienciar o mundo. Este homem é o génio.

O génio constitui então o tema deste capítulo e o segundo exemplo de estupidez deste trabalho. Neste caso, falamos de alguém que, apesar de não ter características específicas, tem um carácter muito peculiar. Para Musil, a personalidade exclusiva do génio deve-se, em primeiro lugar, ao pensamento, no qual a razão e o sentimento são o mesmo. Contudo, o génio representa um caso ainda mais raro: o seu pensamento é hiperdesenvolvido. O pensamento do génio é também, como o do estúpido, um caso de hipertrofia.

O primeiro capítulo focou-se na face mais conhecida da estupidez — uma estupidez que reconhecemos mais facilmente, porque impede que o pensamento e a acção sejam verdadeiros; é uma estupidez que nos torna racionalistas ou sentimentalistas, e é sempre prejudicial. Mas o problema não se esgota aqui. O pensamento excessivo também pressagia outra face do problema da estupidez: a estupidez do génio, que é uma estupidez excessiva e *disfuncional*.

Como Ulrich diz (na epígrafe), parece simples «ter a energia que leva à acção», apesar de ser «tão difícil buscar e encontrar um sentido para ela». Nesta *energia* que leva impulsivamente à acção, reconhece-se uma alusão ao estúpido funcional; mas o génio, que procura incessantemente um sentido para a acção, pode pura e simplesmente não agir. É sobretudo por isso que o génio é

estúpido: porque parece incapaz de aplicar o pensamento hiperdesenvolvido à sua própria vida.

É estranho pensar numa estupidez que cria um génio; mas também o génio, desta maneira, é estúpido. É aliás nesta relação com a acção que a genialidade e a neurose encontram um parentesco reiterado. Mas como também já foi referido no capítulo anterior, Musil encara a ausência de acção de uma maneira muito diferente daquilo que era habitual no seu tempo. Um dos pontos que tenta provar é como a ausência de acção pode resultar de um pensamento puro e ponderado.

2

Compreendemos, no capítulo sobre o estúpido funcional, como a estupidez pode prejudicar os seres humanos. Seria agora possível, cumprindo um sonho antigo da humanidade, encontrar o indivíduo perfeito em si mesmo? Para ser perfeita, esta pessoa teria de ser quase imune à condição humana, pois qualquer humano se caracteriza por ser imperfeito; e, por definição, uma pessoa é imperfeita porque o seu carácter é desequilibrado pelos defeitos. Ninguém tem apenas defeitos ou apenas virtudes. Porém, o homem sem qualidades musiliano tem *todas as qualidades, todas as características humanas*. O que poderíamos aprender com ele, ou com um sistema construído sobre este princípio? Pode Ulrich, o homem sem qualidades musiliano, ser o modelo para a humanidade?

Se Ulrich reúne em si todas as características que existem nas pessoas, ele tem, na verdade, todas as virtudes. Isto faz do homem sem qualidades musiliano a pessoa perfeita, universal. Resta-nos perceber como pode uma pessoa individual ser uma pessoa universal; e se no primeiro capítulo se discutiu o pior tipo de estupidez, neste capítulo perceberemos como até este ser humano, que idealizamos como *perfeito*, é estúpido. Olhemos, então, para o percurso de Ulrich: é essencial tentar, de alguma maneira, começar por conhecer o seu

carácter. Uma das peculiaridades de Ulrich está, precisamente, na demanda de ser um «grande homem».

*

Ainda jovem, e reflectindo sobre a vida que deveria optar por seguir, Hércules viu-se seduzido por Aretê, a virtude. Aretê prometeu-lhe glória, mas apenas depois de um longo e atribulado caminho. Também Ulrich está em situação semelhante quando o romance *HSQ* começa, pois «não se lembrava de nenhum período da sua vida que não fosse dominado pela vontade de vir a ser «um grande homem» (I,66) ou «um homem fora do comum» (70): o grande problema, conta o narrador, «era ele não saber nem como se chega lá nem o que é um grande homem» (66). Nesta apreciação, tão irónica quanto autobiográfica, o narrador — e possivelmente Musil — sugere que nessa ambição podem esconder-se « vaidade e estupidez»; mas, apesar disso, também «não é menos verdade que se trata de uma bela e legítima aspiração».

O que significa então, nesta busca de Ulrich pela virtude, não ter nada para fazer «interiormente» (em epígrafe)? Esta é uma questão, ainda que muito simples, que perturba na leitura de Musil. À partida, todas as pessoas admitem, metaforicamente, que existe muito trabalho interior a ser feito pelo ser humano. No entanto esse trabalho não é visível, literalmente, e tende a ser desvalorizado. Ulrich parece então reflectir sobre a escolha de uma profissão, pois ela é como *uma única acção* em repetição ao longo da vida. É também aquilo que fazemos socialmente, exteriormente, aos olhos dos outros. E na imaginação comum, a pessoa virtuosa resume-se, erradamente, ao «homem de acção».

Alguns capítulos iniciais de *HSQ*⁷⁷ descrevem as três tentativas de Ulrich para vir a ser esse homem superior. Mas de que forma se é um homem superior? Essa descoberta é o *leitmotiv* subterrâneo do protagonista. Na primeira tentativa, Ulrich entra num regimento de cavalaria. Esta opção está claramente

⁷⁷ Capítulos 9 a 11 (I).

relacionada com a estupidez funcional: desde a escolha do exército ao apelo primário e básico da força e da tirania, assemelha-se em tudo a ela. Por esta via, Ulrich esperava «subir a um palco onde se passariam aventuras que abalariam o mundo, e [de] cujo herói seria ele próprio» (I, 67). Na segunda tentativa, «mais madura», pela «via da técnica», Ulrich decide frequentar aulas de mecânica (69). A importância desta tentativa consiste na mudança que a ciência e as suas descobertas exerciam: preside-lhe o fascínio da precisão, que faz o mundo parecer «simplesmente estranho: sem sentido prático em todas as relações dos homens entre si, altamente inexacto e anti-económico nos seus métodos.» Porém, Ulrich descobre que os engenheiros são pessoas incapazes de aplicar «os seus pensamentos ousados a si próprios» (70). É assim que percebe que «o ser humano, em todos os domínios que considera superiores, se comporta de maneira mais antiquada» que as suas máquinas (68).

Ao exibir o apelo do conhecimento, que o homem reconhece como meio de sair de um estado primário, a segunda tentativa parece relacionar-se com a descrição da estupidez do literato ou dos especialistas. Devemos então notar que estas duas tentativas têm uma correspondência com as duas variantes da estupidez funcional. Isto parece indicar que cada pessoa tem estádios intelectuais, tal como os tem em termos físicos e psicológicos, e que é imperativo, para uma descoberta verdadeira, que o ser humano se liberte do peso das ideias do tempo em que vive. Mas se admitirmos que a maior parte das pessoas no mundo são absolutamente (funcionalmente) estúpidas, isto pode significar duas coisas: que a maioria da humanidade ou nunca abandona, ou acaba por retornar a um estado primário de estupidez. Outra parte, ao tentar abandonar esse estado primário, acaba por voltar a ele por pensar de uma maneira falsa. A grande maioria da humanidade fica apenas, então, a meio caminho da sua evolução intelectual.

Falta, porém, olhar para a terceira tentativa, a «mais importante»⁷⁸, quando o protagonista decide tornar-se matemático:

⁷⁸ «A tentativa mais importante» é o título do capítulo 11.

[se ao engenheiro] ninguém lhe pede que transfira a ousadia e a novidade da alma da sua técnica para a sua alma privada, tal como não se espera de uma máquina que aplique a si própria o cálculo infinitesimal sobre o qual se baseia [...] da Matemática não se pode dizer o mesmo, porque é nela que reside o novo método de pensamento, o próprio espírito, as fontes do tempo e a origem de uma portentosa transformação. (*HSQ*, I, 71)

A escolha da matemática, a «ciência pura», não parece ser por acaso; a escolha é semelhante ao terceiro tipo de vida enunciado por Aristóteles, a «actividade da contemplação pura»⁷⁹. Mas a importância desta tentativa parece relacionar-se ainda com outro aspecto. Ulrich pensa encontrar na matemática uma espécie de *profissão total*, que engloba também o seu pensamento. Só deste tipo de profissão pode resultar um comprometimento interior profundo com a acção, com a própria vida.

A profissão é, então, a forma encontrada por Ulrich para combater a *akrasia*. Ela é o meio de encontrar uma unidade entre a acção (a vida exterior) e o pensamento (a vida interior), fazendo com que o pensamento seja a origem de uma transformação profunda e completa da pessoa. Todavia, Ulrich era já considerado uma esperança da Matemática quando acaba, mentalmente, a amaldiçoar-se: «“Valha-me Deus!” [...] “Quando é que eu decidi que ia ser matemático toda a minha vida?”» (I, 81). Este é o momento de quase desespero de um homem que — não por acaso, no limiar dos seus 32 anos — é afligido pela ideia repentina de que afinal não encontrou o seu lugar no mundo, mas que percebe com uma «nitidez maravilhosa» que possui «todas as capacidades e qualidades que a sua época apreciava» (I, 81). O que Ulrich não sabe, na verdade, é como fazer o «uso mais adequado» (82) das qualidades que acredita já ter — porque não sabe como agir.

⁷⁹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 26 [1096a1]. Mais semelhanças se encontram também com aquilo que Hannah Arendt refere, em *A Condição Humana*, como a *vita contemplativa*: em causa estão os conceitos de *vita activa* (que compreende três actividades humanas principais — labor, trabalho e acção) e de *vita contemplativa* (que, depois de a *vita activa* passar a ser vista como «uma das necessidades da vida terrena», passa a ser encarada como «o único modo de vida realmente livre») (26). Esta inversão é, segundo Hannah Arendt, «a mais grave consequência espiritual das descobertas da era moderna» (354). Hannah Arendt, *A Condição Humana* (Lisboa: Relógio D'Água, 2001).

Também Ulrich reconhece que não basta deter, como lhe chama Aristóteles, um poder de compreensão óptimo⁸⁰: é necessário que este seja transformado em acção. É então que Ulrich resolve tirar umas «férias da vida», durante as quais espera descobrir o que pode fazer com a pessoa que é, com as qualidades que tem. E, como já foi dito, Ulrich tem todas as qualidades. Mas como é que uma pessoa pode ter todas as características que existem? Identificar de forma clara o paradoxo que subjaz à vida de Ulrich é então muito útil para compreender a estupidez simultaneamente moral e salvífica que ele representa.

Esse paradoxo consiste neste processo: Ulrich acaba por se diluir, precisamente e indefinidamente, no pensamento exacto e rigoroso. Cada vez que tenta tomar uma decisão, tenta ser justo e considerar o contexto de cada situação. É nesse processo, com a totalidade infinita dos contextos, que acaba por ofuscar a sua subjectividade, as suas preferências, a sua própria personalidade. Assim, a instabilidade do homem sem qualidades inviabiliza um compromisso com pontos de vista particulares; inviabiliza, portanto, a acção. Ao diluir-se a sua personalidade, agrava-se ao extremo a sua dificuldade em agir.

Nietzsche diz que a embriaguez perante o enigma do mundo, que geralmente caracteriza os artistas, também pode ser descoberta pelos filósofos; mas «um filósofo só pode aceder a esta embriaguez se a sua vida for dominada por uma determinada paixão — a “paixão pelo conhecimento”», ou, como Nietzsche descobre em Espinosa, o fazer do conhecimento «o mais poderoso» ou «o mais potente dos afectos» («der mächtigste Affekt»)⁸¹. Esta é uma característica importante de Ulrich: além de ser muito racional, ele é também um homem *apaixonado* pelo conhecimento. Mas para Ulrich, como para Musil, o conhecimento não é apenas objectivo. O «amor pela ciência» de Ulrich é

⁸⁰ Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, livro VI (II).

⁸¹ João Constâncio, «Capítulo 12: Objectividade e multiplicação dos afectos», em *Arte e Nihilismo. Nietzsche e o Enigma do Mundo* (Lisboa: Edições Tinta-da-china, 2013), 311-12.

descrito como não «propriamente científico, mas humano» (I, 73). O conhecimento objectivo é um conhecimento universal, igual em qualquer parte do mundo; mas, para conhecer a «verdade», Ulrich pressente a necessidade de uma valoração moral do conhecimento.

O narrador de *HSQ* chega mesmo a descrever um tipo de entendimento que é caracterizado pela «conhecida *desconexão* das ideias» e por uma «*dispersão* sem centro, característica do momento presente e dessa sua estranha aritmética que quer abarcar tudo de fio a pavio sem encontrar uma unidade» (I, 46; *itálicos meus*). É na ânsia de tentar abarcar esta dispersão que as pessoas costumam recorrer a todo o tipo de ideias pré-concebidas (como discutido no primeiro capítulo), o que já dissemos ser estúpido. Mas também existe outro sentido de estupidez na *desconexão* e na *dispersão*. Esta é uma estupidez mais relacionada com as motivações das acções humanas, que por vezes parecem imensamente obscuras.

O narrador também diz que «vendo bem, [a questão da dispersão e da desconexão] não o tocava [Ulrich] de muito perto» — pois ele, supostamente, é um homem racional. Mas a racionalidade de Ulrich é excessiva, e é acompanhada por uma sensibilidade igualmente vasta. Desta maneira, Ulrich pretende «tomar em mãos o prolongamento da sua personalidade»: ele, homem com todas as qualidades, também é feito «de qualidades sem homem»⁸², pois estas qualidades «ligavam[-se] mais umas às outras do que a ele» (I, 212). Ele é uma pessoa universal; e pretender estender a sua personalidade é então, também, tomar em mãos o destino da humanidade.

Esta questão é de uma importância extrema, pois tal significa que para se ser uma pessoa, um ser humano (tal como concebemos o ser humano comum), é necessário ter um conjunto limitado de qualidades — ou seja, ser *imperfeito*. É esta condição, então, que permite a tomada de decisões e a acção. Mas isto implica que Ulrich também seja estúpido, na medida em que as suas

⁸² Esta oposição é formulada no título do capítulo 39 de *HSQ*, «Um homem sem qualidades é feito de qualidades sem homem» (212-215).

características e a sua maneira de pensar não o tornam uma pessoa capacitada para agir.

4

A defesa que Ulrich faz da racionalidade confere-lhe uma característica que se torna óbvia: acompanha-o «um certo gosto da negação» (I, 216⁸³), ou um «passivismo activo» (489). Este traço faz de Ulrich o protagonista do romance, pois ele abomina os costumes sociais dos círculos da aristocracia, da burguesia e da elite intelectual por que está rodeado, e é a descrição da sua perspectiva, feita no romance, que vai satirizando a pompa e vacuidade deste pano de fundo histórico. Apesar disso, Ulrich está perfeitamente integrado na alta sociedade: tal deve-se não só devido ao impacto de se apresentar como matemático, como também ao prestígio do pai, jurisconsulto reputado, a pedido de quem participa na organização da Acção Paralela.

Mas a atitude de Ulrich é notada, sobretudo, por ser pouco convencional. O que Ulrich mais despreza neste meio é a maneira como as pessoas agem segundo aquilo que se espera delas, ou segundo objectivos relacionados com notoriedade, dinheiro ou poder. Ninguém parece estar interessado em tornar a sua vida uma vida verdadeira — ou seja, de acordo com os seus desejos pessoais profundos; nem sequer em contribuir, verdadeiramente, para um projecto comum, como parece ser a Acção Paralela. Também a organização do Império Austro-Húngaro, a mais famosa burocracia do mundo, merece a desconsideração de Ulrich: a forma como este império sistematiza infimamente todos os processos, tal como qualquer sistema altamente burocrático, acaba por ser insustentável. O que é interessante, neste ponto, é que a burocracia kakaniana é tão insustentável quanto a racionalidade de Ulrich.

⁸³«um certo gosto da negação [...] que o leva facilmente a descobrir defeitos em qualquer coisa geralmente bem aceite, a tomar a defesa do que é proibido e a recusar as obrigações com uma má vontade que resulta da vontade de criar as suas próprias obrigações» *HSQ*, I, 216.

Esta oposição constante do protagonista ao seu meio é mais profunda do que um simples comportamento, alargando-se à profundidade do seu carácter e das suas convicções intelectuais. Ulrich não consegue recuar à origem desta maneira de ser: crê, simplesmente, ter nascido com uma outra moral (II, 135-6). A rejeição constante das ideias do seu tempo parece ser algo de inato. Esta característica de oposição convoca a constituição do carácter que Musil descreve num excerto de *HSQ*.

De facto, o habitante de um país tem pelo menos nove caracteres: o profissional, o nacional, o político, o de classe, o geográfico, o sexual, o consciente, o inconsciente e talvez ainda um carácter privado. Encontram-se todos nele, mas dissolvem-no, e ele acaba por não ser mais do que uma pequena depressão do terreno banhada por estes muitos riachos que nela desaguam [...]. É por isso que cada habitante da Terra tem ainda um décimo carácter, que é nem mais nem menos do que a imaginação passiva de espaços não preenchidos. Permite ao indivíduo tudo menos uma coisa: levar a sério o que fazem os seus outros caracteres, pelo menos nove, e o que lhes acontece. Por outras palavras: tudo menos aquilo que poderia preenchê-lo e realizá-lo. Esse espaço, reconhecidamente difícil de descrever [...] [é] um espaço vazio e invisível em que a realidade se configura como uma pequena cidade de brincar que a imaginação da criança tivesse abandonado. (*HSQ*, I, 64-5)

Embora Ulrich desconheça uma causa para a negação mais vincada que o caracteriza, a teoria exposta neste excerto pode explicar a existência de indivíduos como ele. Para Musil, como é tornado óbvio nesta passagem, o décimo carácter funciona como um *contraste*: ele *contraria* «o que fazem os [...] outros caracteres [...] e o que lhes acontece». Ou seja: este carácter, que é vazio, contraria as outras características do indivíduo, e ignora tudo «aquilo que poderia preenchê-lo e realizá-lo». O papel do décimo carácter é, então, o de contrariar e contrastar, contradizer o indivíduo. Isto significa que todo e

qualquer indivíduo («cada habitante da Terra») contém em si uma característica de *estupidez*.

Também na constituição do homem sem qualidades, observamos um indivíduo que é preenchido por fluxos exteriores; e com aquilo que foi dito acerca da estupidez funcional, seria importante reflectir sobre um modo de impedir uma radicalização dos indivíduos. A via para impedir essa radicalização está, então, na análise objectiva da realidade; felizmente, a humanidade é dotada desta capacidade a um nível universal, embora nem sempre a utilize. É este pensamento que fortalece a resistência de Ulrich às concepções do seu tempo. Tal significa, estranhamente, que é a racionalidade que lhe confere um carácter atípico — que é universal. Mas não pode ser apenas isto que o torna o homem sem qualidades musiliano.

Sabendo-se da força que Ulrich depositou na sua formação científica, existe um contraste nítido entre o seu pensamento lógico e uma espécie de irracionalidade deste décimo carácter. Com a racionalidade consistente de Ulrich, o efeito de contraste torna-se ainda mais visível. Ao mesmo tempo, Ulrich parece tornar-se um homem sem qualidades sobretudo por meio do pensamento racional, e parece tornar-se um homem com todas as qualidades por meio de um «décimo carácter» que o domina. Este é o carácter que lhe proporciona o acesso a um campo de conhecimento ilógico.

5

O caso de Ulrich, portanto, é de uma natureza diferente da pessoa comum (o estúpido ocasional). Ao ser um homem sem qualidades, *inclassificável*, ele também tem todas as qualidades; e ter todas as qualidades é ter uma *generic quality*. William Hazlitt usa o termo *generic quality* quando escreve a propósito de Shakespeare e da «capacidade impressionante» da sua mente, presente na obra como um «poder de comunicação com todas as outras mentes». Como

descreve Hazlitt, Shakespeare «foi apenas como qualquer outro homem, mas foi como *todos* os outros homens. Ele foi o menos egoísta que é possível ser-se. Não foi nada em si mesmo; mas foi tudo o que os outros foram, ou em que se podiam tornar». Shakespeare continha em si *todas* as capacidades e sentimentos, e podia segui-los intuitivamente e desenvolvê-los no seu trabalho.

84

Hazlitt afirmou ainda sobre Shakespeare que «ele foi como que o génio da humanidade»⁸⁵. Com esta frase, pretendia dizer que Shakespeare tinha um conhecimento total sobre as qualidades, as acções e os comportamentos humanos; e, mais do que isso, pretendia dizer que a *generic quality* é uma sensibilidade extrema a todas as dimensões do ser humano. É, portanto, uma *capacidade inata para a alteridade*. Shakespeare sabia o que sentia qualquer ser humano: é esta capacidade de *sentir em si mesmo todos os outros*, uma totalidade do conhecimento do carácter humano, que o torna o génio supremo da humanidade e da vida humana. Da mesma forma, *Ulrich compreende e concebe, intuitivamente, as outras pessoas*.

Normalmente, as acções humanas são facilitadas porque as pessoas já têm preferências, características, que orientam a acção. Por outro lado, o génio, ao ter uma maneira de ser e pensar que é *todas as maneiras possíveis de ser e pensar*, torna-se extremamente instável. E se as descrições dos génios, por vezes, os fazem parecer entidades deslumbrantes, noutra perspectiva, eles não deixam de ser pessoas extremamente instáveis. Mas a instabilidade da *generic quality* concede mais um efeito benéfico: ela permite ao génio vaguear pela instabilidade do carácter humano e conhecê-lo no seu recôndito.

⁸⁴ O termo *generic quality* é referido pelo crítico inglês William Hazlitt no ensaio «On Shakespeare and Milton», a terceira das *Lectures on the English Poets* (London: Taylor and Hessey, 1818). «The striking peculiarity of Shakspeare's mind was its generic quality, its power of communication with all other minds—so that it contained a universe of thought and feeling within itself, and had no one peculiar bias, or exclusive excellence more than another. He was just like any other man, but that he was like all other men. He was the least of an egotist that it was possible to be. He was nothing in himself; but he was all that others were, or that they could become. He not only had in himself the germs of every faculty and feeling, but he could follow them by anticipation, intuitively, into all their conceivable ramifications, through every change of fortune, or conflict of passion, or turn of thought.» (91-2).

⁸⁵ *Ibid.*

John Keats refere-se a esta capacidade como *Negative Capability*. Keats menciona-a numa carta aos irmãos George e Thomas, de Dezembro de 1817. Nela, caracteriza a *negative capability* como a capacidade que permite lidar com a incerteza; e sugere ainda que o conhecimento que esta capacidade faculta é necessário para que se possa ter um conhecimento dito total⁸⁶. Keats afirma que esta seria a *qualidade* formadora de um «grande homem» («Man of Achievement») da literatura; e, à semelhança de Hazlitt, o seu exemplo também é Shakespeare.

Se tivermos em conta a volatilidade extrema da estupidez — ou seja, a maneira como ela está em todo os assuntos, mesmo que não se fale dela —, tanto ela como Ulrich são passíveis de ter todas as qualidades, todas as formas que existem. No caso da estupidez, ela existe tomando outros conceitos ou ideias; no caso do homem sem qualidades, tal capacita-o para incorporar as pessoas que o rodeiam. Ambos se apropriam de qualquer configuração pré-existente; ambos se apoderam do *contexto*. Esta formulação musiliana da estupidez, ou da estupidez musiliana, leva-nos a concluir que o homem sem qualidades e a estupidez têm uma semelhança estrutural profunda.

Perceber a maneira como Ulrich pensa é então, desde logo, perceber que sua busca é moral e não puramente científica. A sua crença na razão é forte, mas apenas porque pode levá-lo *além* da razão. Ulrich apenas compreende que a sua busca moral, subjectiva, carece de um método, e esse método é pensar objectivamente. Como refere o narrador, «ele amava a Matemática por causa daqueles que a detestavam. O seu amor pela ciência não era propriamente científico, mas humano.» (I, 73) Para conhecer a «verdade», Ulrich pressente a necessidade de uma valoração moral do conhecimento.

⁸⁶ «[...] & at once it struck me, what quality went to form a Man of Achievement especially in Literature & which Shakespeare possessed so enormously—I mean *Negative Capability*, that is when man is capable of being in uncertainties, Mysteries, doubts, without any irritable reaching after fact & reason—Coleridge, for instance, would let go by a fine isolated verisimilitude caught from the Penetrallium of mystery, from being incapable of remaining content with half knowledge. ». Excerto da carta disponível em <https://www.poetryfoundation.org/articles/69384/selections-from-keatss-letters>.

Essa necessidade evidencia o cunho profundamente nietzschiano da negação de Ulrich, com o seu «ainda não»⁸⁷ decalcado de Zaratustra. A negação de Ulrich não é uma simples negação da existência: o seu «*ainda não*» é antes uma abertura ao leque de escolhas do visionário, que descortina inúmeras possibilidades no seu horizonte — e que, porém, não pode concretizar nenhuma delas sozinho, nem consegue explicá-las de forma confiante a quem o rodeia. Esta é, portanto, a negação da realidade histórica: aquela que o indivíduo, com a sua autonomia crítica e intelectual, é forçado a criticar. A negação de Ulrich constitui-se assim como o traço mais forte do seu carácter e como seriedade intelectual.

6

Como vimos no primeiro capítulo deste trabalho, Nietzsche, em *Assim Falava Zaratustra*, preconiza três metamorfoses ou transformações do homem até ao super-homem, ou *Übermensch* (sendo que o *último homem* precisa de *rejeitar* continuamente até atingir a sua plenitude). Este processo nietzschiano tem semelhanças com um processo de regressão, sendo o seu último patamar representado pela figura da criança. Ulrich também passa por várias fases até chegar, finalmente, àquela em que o conhecemos no romance. Esta fase, que nos leva a crer que o homem sem qualidades é um escritor, parece mostrar-lhe uma experiência verdadeira da vida. É isto que faz de Ulrich, inadvertidamente, uma espécie de redentor⁸⁸ no seu próprio tempo. É sobretudo através da negação de Ulrich que a ideia de redenção está presente na obra: Ulrich vem, então, trazer a transformação do ser humano.

⁸⁷ «Era de opinião que neste século nos encontramos, com tudo o que é humano, numa expedição, que o orgulho exige que se responda a todas as perguntas inúteis com um “Ainda não!”, e que se deve levar uma vida regida por princípios provisórios, mas consciente de uma finalidade que será alcançada pelos que vierem depois de nós.» *HSQ*, I, 80-81.

⁸⁸ Entre 1923 e 1926, numa segunda fase de concepção, um dos títulos provisórios da obra foi *Der Erlöser — O Redentor*. Cf. introdução (20) e nota de João Barrento (*HSQ*, I, 671).

Aparentemente indesejada na moral nietzschiana, que se caracteriza pelo grande «sim» à vida, a negação, enquanto resultado do pensamento crítico, é talvez a condição essencial para que um ser humano possa ser ele próprio, plenamente. Criticar e negar aquilo que a realidade impõe torna-se uma condição para a afirmação e a plenitude de cada pessoa. Esta descoberta de cada um, para Musil, é sem dúvida guiada por padrões de pensamento associados à arte. Com o seu poder de estilizar a realidade, a arte permite-nos reinterpretar a nossa vivência, transformar a nossa atitude e a nossa acção no mundo. E tal como a arte, a ideia de redenção, que é essencialmente religiosa, não está apoiada em processos regressivos. A fé e a crença remetem para o que está além do conhecimento; para aquilo que é *supra-racional*.

A par da «rejeição» ou «resistência quase indefinida» do escritor, descrita em «Über die Dummheit»⁸⁹, considere-se esta entrada do diário de Musil, em 1905:

What is R. himself? An intellectual nature. Virtue a consequence of understanding—this holds for him. That is his formula. But what is this without the particular form of his understanding? In reality, what shaped me was the practice of always thinking the “other” way. But this is inaccessible to direct representation. [...] A second method would be to keep the figure constantly in a tendentious and oppositional mode [...] {Becoming serious is, after all, a main theme}⁹⁰

A primeira questão a observar aqui é que este «R.», de Robert, confirma a transposição que Musil faz, desde muito cedo, de si próprio para protagonista de *HSQ*. Este modo constante de oposição, em que Musil já sabia que ia colocar Ulrich, torna-se não apenas uma questão de estilo ou método de escrita: é uma questão de *modo de vida*. Mas se, enquanto homem racional, Musil se torna igual a qualquer homem, é a sua *generic quality* que o leva a ser uma pessoa diferente.

⁸⁹ Musil, *Da Estupidez*, 7.

⁹⁰ Robert Musil, *Diaries, 1899-1941*, trans. Philip Payne, ed. Mark Mirsky (New York: Basic Books, 1998), 100.

A questão está, então, em admitir que o conhecimento lógico é um conhecimento *limitado*. A paixão de Ulrich pelo conhecimento — não só pelo conhecimento lógico, mas por todo o tipo de conhecimento — leva-o a perceber que aquilo que não tem lógica, o não-racional, também constitui um domínio fundamental para conhecer o ser humano. Este domínio irracional e ilógico parece mesmo ser muito mais vasto que o domínio lógico. É também este «pensar de *outra* forma» que os distingue: quer Musil, quer Ulrich, pensam como Shakespeare, *i.e.*, de muitas formas. Pensar de outra forma é também pensar como *o outro*; e as motivações do outro são, muitas vezes, absolutamente diferentes das nossas próprias motivações. Assim, quando Musil se refere a um *pensar de outra maneira*, de uma forma *nicht-ratioïd*, propõe um tipo de pensamento que mistura aquilo que é supra-pessoal e universal (a racionalidade) com aquilo que é pessoal e individual (a subjectividade) — um pensamento *não-racionalista*.

Tudo isto representa, além de uma relação diferente com o conhecimento, uma atitude diferente face à realidade, à experiência, à relação com as outras pessoas e ao julgamento das suas acções. Musil sabe que a sua virtude reside em ter um pensamento objectivo *excessivo*, que ordene a sua experiência subjectiva também *excessiva*. Philip Payne identifica, no próprio Musil, um «temperamento imprevisível», no qual a «hipersensibilidade»⁹¹ parecia profundamente relacionada com o «julgamento hipercrítico» que fazia do seu próprio trabalho⁹². Esse é o mesmo trabalho que tenta dizer-nos que «não temos demasiado intelecto e muito pouca alma, mas muito pouco intelecto nos assuntos da alma»⁹³. Este tipo particular de pensamento, que usa a precisão em favor dos assuntos subjectivos, é o tipo de *entendimento particular* de Musil e que está presente na sua escrita.

⁹¹ Philip Payne, «Robert Musil's Life, Literary Works, and Diaries», in *Diaries 1899-1941*, ix.

⁹² Payne, «Robert Musil's Life, Literary Works, and Diaries», xx.

⁹³ Musil, «Das hilflose Europa», *Precision and Soul*, 131. Este é a frase que dá título à colectânea, em língua inglesa, dos ensaios de Musil.

O escritor é então o indivíduo *nicht-ratioïd* por excelência, que «nunca consegue ter uma concepção suficientemente concreta de um facto»⁹⁴. Esta citação provém, não por acaso, do ensaio em que Musil descreve «aquilo que o escritor sabe». O que o escritor sabe é que a maneira como experiencia a realidade é diferente da maneira como a pessoa comum a experiencia. O que melhor qualifica Ulrich, afinal, é ser um escritor — porque como Musil sublinha, o grupo dos escritores também inclui aqueles que evitam esta actividade⁹⁵.

7

Há indivíduos nos quais o instinto e o pensamento formam um todo harmónico; tais indivíduos são génios, seres que conseguem exprimir inteiramente as suas qualidades humanas; ora semelhante fenómeno só é possível se o homem não utilizar o pensamento para sufocar os instintos, mas, sim, para os exprimir com maior perfeição. As grandes descobertas devem-se à coordenação perfeita entre o instinto e a razão. (*História Natural da Estupidez*, 18-19)

O pensamento *nicht-ratioïd* quer de Ulrich, quer de Musil, está em constante expansão: Ulrich sente, então, que o pensamento lógico é limitado para responder aos problemas que se põem à humanidade. Mas o que existe para lá da lógica? No extremo da razão, Ulrich descobre que se impõe um *salto lógico*. É este passo em direcção ao não-lógico e ao que é extremamente subjectivo que lhe atribui uma qualidade diferente, enquanto ser humano: o génio é também o indivíduo *significativo*.

⁹⁴ «[...]can never have sufficient concrete conception of a fact». Musil, «Skizze...», *Precision and Soul*, 62.

⁹⁵ Musil, «Skizze...», *Precision and Soul*, 61-2.

Em «Über die Dummheit», Musil explica o significativo como a noção que reúne «verdade» e «as qualidades do sentimento que têm a nossa confiança para dele extrair o completamente novo»; ele é também «o contrário da estupidez e da brutalidade».⁹⁶ O indivíduo significativo é, então, o que tem esta qualidade de *originalidade*; mas essa qualidade não pode ser julgada de acordo com a concretização ou o sucesso do indivíduo (o critério inerente ao homem de acção).⁹⁷ O significativo é antes resultado da *individualidade* da pessoa que é original. Musil também diz que o significativo «“exige” de nós ou dos outros um certo tipo de comportamento»⁹⁸. E se há um comportamento que é exigido por esta característica, existe também uma exigência moral no indivíduo que a possui. O indivíduo significativo é o *homem a-histórico*, e está profundamente ligado à criação e à arte.⁹⁹

Em arte, a valoração de aspectos repugnantes ou obscenos, por exemplo, é diferente da que se faz na própria realidade. É desta maneira que a visão do indivíduo significativo contribui para uma transformação moral. No ensaio «Das Unanständige und Kranke in der Kunst», Musil afirma que o artista é «agitado» pelo lado (de um qualquer objecto) «que se mostra de repente»¹⁰⁰. Tal acontece porque o artista «des-sensualiza» o objecto (ou seja, retira-lhe o sentimento estético que ele proporciona) — o que provoca um apagamento de concepções morais prévias. E em virtude de a abstracção artística negligenciar todos os restantes aspectos do objecto (excepto aquele que perturbou o artista), ela transforma «a parte numa nova totalidade, o anormal na nova norma, o que é perturbado num novo equilíbrio da alma.»¹⁰¹ É assim que, ao focar-se na

⁹⁶ Musil, *Da Estupidez*, 35.

⁹⁷ Musil, «Literat...», *Precision and Soul*, 74.

⁹⁸ Musil, *Da Estupidez*, 35.

⁹⁹ Em «Der Dichter...» (261), Musil comenta a caracterização de Wilhelm von Humboldt deste indivíduo: «a power of the spirit that springs up without reference to the course of events and begins a new series. He saw nodal points and points of origin in creative people who absorb past things and release them in a new form that can no longer be traced back past their point of origin. This picture is individualistic in nature, but it also places this individualism entirely within the totality.»

¹⁰⁰ Musil, «Das Unanständige und Kranke in der Kunst » (The Obscene and Pathological in Art, 1911), *Precision and Soul*, 7.

¹⁰¹ Musil, «Ansätze...», *Precision and Soul*, 196.

representação de um aspecto particular, a arte acaba por aumentar as impressões das pessoas em relação à realidade. Para Musil, a importância da arte para o ser humano reside, precisamente, em mostrar estas «coisas que poucos viram»¹⁰².

Para Musil, o verdadeiro escritor é, então, um indivíduo que apreende o significativo: é aquele que detém a capacidade de retirar os elementos da ordem normal e real e dar-lhes um novo sentido. Como escritor, o indivíduo significativo não é «nem o “louco”, nem o “visionário”, nem “a criança” nem outra deformação da razão»; e ele também não tem, assegura Musil em «Skizze der Erkenntnis des Dichters», «nenhum tipo de capacidade de percepção diferente da pessoa racional»¹⁰³. Ele é apenas, explica, «aquele que reúne o melhor conhecimento factual e o maior grau de racionalidade ao interligar os factos: numa área como na outra. Mas uma pessoa encontra os factos fora de si mesma [*ratioid*] e outra em si mesma [*nicht-ratioid*]; uma identifica-se com sequências normais da experiência e outra não.»¹⁰⁴

A figura do escritor, que é tida pelo literato como a de alguém instável, é, então, a que se torna mais séria quando é instável, quando tem todas as qualidades. É neste âmbito que Musil defende um dos conceitos mais notáveis da sua obra: o *outro estado* ou *segundo estado* (*der andere Zustand*). O conceito está relacionado com a contemplação, com a experiência de uma visão da realidade a outro nível; e como tal também com a experiência da arte. Mas o que torna esta condição marcante é, sobretudo, que o pensamento reconquiste uma predominância sensorial e estética. Porém, o segundo estado musiliano não significa um *retorno a uma unidade original*. O segundo estado é antes uma *nova unidade* do indivíduo com o mundo; assenta numa *progressão* da relação com a experiência. Através desta nova predominância estética e sensorial, o ser humano é catapultado de novo, e momentaneamente, para uma sensação de *unidade* com o mundo.

¹⁰² Musil, «Das Unanständige...», *Precision and Soul*, 7.

¹⁰³ Musil, «Skizze...», *Precision and Soul*, 64.

¹⁰⁴ *Ibid.*

Musil diz que a principal característica deste estado excepcional é a fronteira «menos forte que o habitual» entre o «eu» de quem percebe e o «não-eu». Neste processo, argumenta Musil, «existe uma certa inversão de relações»: pois «enquanto normalmente o eu domina o mundo, no segundo estado o mundo flui para o eu» ou «mistura[-se] com ele [...] (passivamente em vez de activamente).»¹⁰⁵ É na exploração desta união mística que se lançam Ulrich e a sua irmã, Agathe. Aqui, a figura da irmã significa o que existe de mais próximo de um «outro eu». É também por essa razão que o segundo estado aparece, em *HSQ*, relacionado com a relação quase incestuosa de ambos¹⁰⁶.

A consumação do incesto, que não chega a verificar-se, significa a transformação efectiva do «eu» no «outro». Este acto transgressor significa também a alteração definitiva da visão que o indivíduo tem do seu comportamento no mundo e da moral: significa que o ser humano tem a possibilidade de por o outro antes de si mesmo. Genese Grill argumenta que o segundo estado musiliano — como «condição extra-temporal de alteridade, como aceleração ético-estética» — representa, em Musil, «a configuração utópica mais promissora de um desvio a-social da uniformidade»¹⁰⁷.

Musil diz que a igreja, a ética e a luxúria são exemplos daquilo que, tal como a experiência do segundo estado, «irrompe na nossa existência com um poder tremendo»¹⁰⁸. Elas exemplificam aquilo que, enquanto humanos, procuramos muitas vezes para quebrar a nossa experiência rotineira. Estas instituições, no entanto, tornaram-se completamente «confusas e corruptas»¹⁰⁹, proporcionando apenas aquilo a que Musil chamou *Schleudermystik* (ou um pretenso

¹⁰⁵ Musil, «Der deutsche Mensch als Symptom (The German as Symptom)» (1923), *Precision and Soul*, 186.

¹⁰⁶ O tema do incesto, a par com o segundo estado, domina a terceira parte do romance — intitulada «A Caminho do Reino do Milénio (Os Criminosos)». Não chega a conhecer-se o desfecho do caso.

¹⁰⁷ Grill, «Musil's "On Stupidity"», 86.

¹⁰⁸ Musil, «Ansätze...», *Precision and Soul*, 200.

¹⁰⁹ *Ibid.*

misticismo), que caracteriza o pior tipo de discurso místico¹¹⁰. Delegar completamente a nossa união individual com o mundo em qualquer destas instituições significa repetir aquilo que identificámos como estupidez funcional.

O segundo estado aponta para um *estado de consciência excessiva*, ao contrário da consciência reduzida da estupidez funcional. A inversão que ele opera também permite que se percam referências conceptuais como a lógica, o tempo, e até mesmo uma concepção normal do espaço. Ganha-se, por outro lado, uma espécie de uma imaginação moral completa, ou um conhecimento de todos os princípios abertos à vida do ser humano. É o acesso a esta consciência excessiva, e que é diferente da noção freudiana de inconsciente, que torna o escritor uma pessoa relevante para as outras pessoas. Sendo alguém que visita este estado com frequência, a sua função é recolher e oferecer, aos outros homens, *novas possibilidades de como se ser humano*. Musil defende que é neste estado que se encontra motivação verdadeira para uma transformação de princípios nas pessoas. É assim que o salto lógico a que Ulrich se sente impelido vai em direcção a um estado *supra-racional*¹¹¹, de um *conhecimento total*, que extravasa um conhecimento palpável. Este estado supra-racional é, então, resultado de um *excesso*: só é possível aceder-lhe através de um *aprofundamento extremo da sensibilidade*.

Este é também um motivo para se afirmar que Ulrich é um escritor: em *HSQ*, existem vários momentos em que o narrador descreve Ulrich e a sua experiência do segundo estado. O indivíduo que atinge este estado supra-racional e que acede ao que é significativo é também o génio¹¹². Neste estado,

¹¹⁰ Genese Grill, «The “Other” Musil: Robert Musil and Mysticism», in *A Companion to the Works of Robert Musil*, ed. Philip Payne, Graham Bartram, Galin Tihanov (New York: Camden House, 2010), 333. Robert Musil manteve um grande interesse pelo misticismo. Em muitos momentos de *HSQ* cita *Ekstatische Konfessionen* (1909), uma compilação de Martin Buber, que reúne testemunhos de vários séculos de experiências extáticas ou místicas. O termo «sem qualidades» deriva mesmo da expressão «*âne eigenschaften*», atribuída ao místico medieval Meister Eckhart (335).

¹¹¹ Mais uma vez, o homem sem qualidades musiliano distancia-se do estúpido funcional do primeiro capítulo, cujo pensamento classificámos como pré-racional. Ambos se constituem como exemplos extremos: um por falta e outro por excesso de racionalidade.

¹¹² O capítulo «A genialidade como problema» (integrado no volume III e que seria uma tentativa de continuação da terceira parte de *HSQ*, capítulo 50) também aborda o uso do conceito do significativo. O narrador descreve o significativo como uma coisa que não só «te[m] importância ou [é] importante», como é mais significativa do que outras»: «uma ideia, [...] uma acção, uma obra, uma personalidade, uma posição, uma virtude e até mesmo *um único atributo do espírito*» (itálico meu) — com o que Musil parece referir-se a algo como a *generic quality* (299).

diz Musil, «saber é reconhecer», pois ele permite uma *visão prévia* — «sabe-se realmente tudo antecipadamente, e as coisas apenas o confirmam»¹¹³; então Ulrich *acredita*. Este é o motivo para que Musil defenda que os estados acentuados de sentimento realçam, de forma ainda mais estrita, o pensamento racional¹¹⁴.

8

Num romance contado maioritariamente a partir da consciência de Ulrich, a ideia de que ele próprio é um escritor não é apresentada de maneira muito explícita. Durante a obra, existem apenas algumas alusões a escritos seus. Esta negação da sua vocação é mostrada, por exemplo, no momento em que Tuzzi, marido de Diotima e director-geral do ministério dos Negócios Estrangeiros e da Casa Imperial, pergunta, directamente, por que não resolve ele escrever livros, porque parece ser a pessoa indicada para o fazer. Para Tuzzi, a escrita é apenas «uma forma especial de desconversa» (I, 447); e aos seus olhos, como de outras personagens, Ulrich é perito em desconversar. Desconversar é, como escrever, falar de determinado assunto recorrendo a todos os outros assuntos. Por conta dessa negação perante a sociedade, Ulrich nunca chegará, durante a obra, a assumir-se como escritor.

Ulrich, como protótipo de escritor, nega, então, até encontrar a verdade com que possa comprometer-se; mas perante um conhecimento que sente insuficiente, e que está sempre no seu limite — pois não pode oferecer mais do que hipóteses —, resta a intuição que descobre no segundo estado. Uma das reflexões mais intrigantes de Musil, recorrentes no seu trabalho, prende-se com a imaginação da humanidade como um laboratório «em que se investigaria a

¹¹³Musil, «Der deutsche...», *Precision and Soul*, 186.

¹¹⁴«Heightened states of feeling enhance even strictly rational thought, which apparently has nothing to do with feelings at all. [*non-ratioid*]» Musil, «Geist und Erfahrung (Mind and Experience)» (1921), *Precision and Soul*, 144.

melhor maneira de se ser humano e se descobririam outras novas» (I, 217). O que Ulrich pressente é que só no segundo estado, quando cada pessoa consegue subjugar a sua racionalidade, pode fazer uma experiência verdadeira de si mesmo; só assim podemos combinar infinitamente todas as características e possibilidades que existem. Como num laboratório de experiências infinitas, o ser humano pode aí, finalmente, aceder a novas maneiras de ser humano.

Musil, como Enrique Vila-Matas o caracterizou, pertence ao grupo de anti-escritores do Não, um grupo de homens «desmesurados» e transformadores¹¹⁵. A caracterização de Vila-Matas pretende dizer que, em Musil, a necessidade de negar a realidade, bem como as formas obsoletas e costumeiras de ser humano, se traduz numa espécie de afirmação quase infinita (cuja medida, aliás, é dada pela sua obra). Vila-Matas situa a origem da obra musiliana na tensão «entre o rigor racional e o mistério do mundo como componentes básicos da sua maneira de ver tudo»¹¹⁶.

Este tipo peculiar de negação «desmesurada», argumenta Vila-Matas, aplica-se a Musil, que tinha forçosamente de deixar os seus livros, «porque se tornavam infinitos»; e via-se obrigado a pôr, «sem o desejar, um ponto final aos seus romances, caindo na síndrome de Bartleby, caindo numa espécie de silêncio» que detestava¹¹⁷. Ao escrever, Musil nega a sua própria negação: nega a realidade, mas reinventa-a continuamente nas possibilidades que apresenta na sua obra. Este «silêncio» de que fala Vila-Matas parece inconcebível a Musil: pois o seu compromisso, o compromisso do escritor, não se limita a negar o que já está estabelecido, mas a criar e a dar novas respostas ao ser humano. Dar a alguém estas respostas só está ao alcance das pessoas criativas.

Ulrich parece compreender, progressivamente, que a sua profissão não é uma escolha. É uma *vocação* criativa e humana, e é por isso que acaba por repudiar a sua profissão de matemático. Ulrich deseja, como qualquer pessoa, que a sua

¹¹⁵ Enrique Vila-Matas, *Bartleby & Companhia* (Lisboa: Quetzal Editores), 175.

¹¹⁶ *Ibid.*

¹¹⁷ Tradução modificada. Vila-Matas, *Bartleby & Companhia*, 190.

profissão se associe ao seu carácter; e do seu carácter de homem sem qualidades resulta o escritor. Mas Ulrich sente que está sozinho na tarefa de negar uma maneira de ser humano obsoleta e de a reinventar. Este é o principal dever de Ulrich, e é por isso que se questiona: «“Que fardo é este que decidi carregar?”» (*HSQ*, II, 257).

No ensaio «Skizze der Erkenntnis des Dichters», Musil descreve o escritor como aquele que sofre de uma «irremediável solidão no mundo e entre as pessoas»¹¹⁸. Mas Ulrich não decidiu, propriamente; apenas descobriu o que fazer com o seu carácter. Ele parece, contudo, querer negar essa responsabilidade, pois sabe que o seu conhecimento do mundo é sempre incompleto, insuficiente, e que «apenas indica um caminho» (II, 102). Contudo, é o caminho da literatura que ele indica. Ulrich sabe que não existe meio de negar o seu carácter, e negá-lo seria adaptar-se a uma tendência dos tempos. *Ser* um escritor surge então como uma missão, uma vocação, um dever moral, e Ulrich sabe que nada pode realmente fazer para o contrariar. «[É] a estrutura *do mundo*, e não o carácter do escritor, que lhe atribui a sua tarefa: [...] ele tem uma *missão!*»¹¹⁹

9

A chave para compreender a importância do génio literário na sociedade está no papel desta minoria de pessoas na transformação da maioria. Podemos assumir que existe um compromisso entre o escritor e a sociedade — mas este é um compromisso estúpido, porque não tem propriamente um conteúdo: não existe um objectivo fixo que lhe possamos atribuir. Para Musil, porém, a literatura é um meio privilegiado, porque opera os seus efeitos nos indivíduos de uma

¹¹⁸ Musil, «Skizze...», *Precision and Soul*, 62.

¹¹⁹ Musil, «Skizze...», *Precision and Soul*, 65.

forma agressiva, ao «trabalha[r] sem mediação com o material da própria formulação»¹²⁰.

Com isto, Musil quer dizer que a literatura é o *meio* de representação e a *própria representação* da realidade. A literatura apenas representa a vida sob determinada perspectiva, escolhida pelo escritor, que a põe nessa representação. Assim, quando lemos, contactamos com uma ideia transformada pelo escritor, que é também experienciada de maneira diferente por cada um. É por este meio que a arte consegue «renovar e reformar incessantemente a imagem do mundo e o nosso comportamento nele»: são as «experiências únicas da arte [*Erlebnisse*]» que explodem «as nossas fórmulas rígidas da experiência comum [*Erfahrung*]»¹²¹.

O efeito provocado pela literatura (e pela arte) tem ainda outra particularidade curiosa: é extremamente semelhante à redução da perspectiva que a estupidez funcional opera nas pessoas. Ambas, arte e estupidez, operam uma redução do todo a uma parte. Porém, enquanto a arte reduz a perspectiva de um indivíduo para poder amplificá-la em seguida, o estúpido funcional, a quem falta esta flexibilidade da perspectiva, orienta toda a vida por uma visão reduzida. Musil afirma por isso que a arte compensa a falta de consciência da realidade: ao redireccionar a perspectiva, ela «usurpa o valor de realidade»¹²². A literatura, em particular, é «uma arte perigosa»: «negligencia o que está mais próximo, e também [negligencia] o todo pelas partes.»¹²³ Ela é semelhante à estupidez disfuncional do escritor que, sem um sentido aparente, desconstrói toda a realidade.

Sendo que a moral é construída a partir das acções quotidianas das pessoas, e que o efeito da arte é o de estilizar a experiência comum, também é desejado que o efeito da literatura seja moral. Esse efeito corresponde, na prática, à

¹²⁰ Musil, «Ansätze...», *Precision and Soul*, 196.

¹²¹ Musil, «Ansätze...», *Precision and Soul*, 206.

¹²² Musil, «Ansätze...», *Precision and Soul*, 196.

¹²³ Musil, «Profil eines Programms (Profile of a program)» (1912), *Precision and Soul*, 14.

renovação do comportamento que Musil refere, à quebra das normas, dos costumes e das maneiras de viver obsoletas que o ser humano adota na sua vida. O efeito da literatura deve resumir-se a uma *quebra*; e a atitude do escritor é, então, uma atitude *destrutiva*. É pois com uma função semelhante à da estupidez que o escritor se pode comprometer. É assim que ele pode contribuir para uma sociedade melhor.

10

Musil sabe que, no senso comum, verificar que uma pessoa não *faz* nada é suficiente para a acusarem de ser estúpida, porque a acção é decisiva para uma pessoa mostrar quem é. Sabemos que o senso comum também associa o conhecimento à inteligência (contanto que esta inteligência se manifeste de alguma maneira). Existe portanto uma concepção de inépcia que se relaciona com o excesso de intelectualidade. Ou seja: uma grande quantidade de conhecimento, ainda que bem construído, pode tornar um homem inábil, incapaz de fazer algo. O caso do génio, curiosamente, é o caso em que o senso comum parece acertar.

Poderíamos pensar, então, que a ancestralidade da estupidez não se resolveria pela via das capacidades racionais humanas. Mas também isto não corresponde à verdade, e seria até estranho aceitar esta hipótese — é um pensamento simultaneamente racional e pessoal levado ao extremo que permite o salto para o segundo estado. O que acontece é que o pensamento do escritor, tal como o seu comportamento, se define pelo excesso. Ele traz a imaginação de possibilidades novas de vida para a humanidade — porém, não sabe como agir na sua própria vida. A estupidez de Ulrich acaba por ter, então, tanto de estupidez moral como de genial. O homem sem qualidades ou escritor é, por definição, alguém a quem falta a medida certa de algo, tanto nas qualidades

como na acção. Esta é também a razão para que, nos rascunhos de capítulos de *HSQ* publicados postumamente, Musil refira a «genialidade como problema»¹²⁴. Mas é apenas devido a este carácter excessivo e disfuncional que um génio se pode formar.

Todavia, o comportamento do escritor também se aproxima de um outro extremo: do estúpido funcional. A inapetência de Ulrich no momento de agir faz com que não se limite a imaginar como é ser alguém realmente estúpido. Por vezes, isto faz com que um génio seja de facto realmente estúpido. Podemos observar como Ulrich age mal na sua vida amorosa errática, por exemplo. Mas o exemplo mais forte está na afinidade que Ulrich sente com Christian Moosbrugger, a personagem que, em *HSQ*, representa o arquétipo da brutalidade e do criminoso.

Numa carta em que menciona o caso de Moosbrugger, o pai de Ulrich, jurisconsulto, inclui-o na «legião dos incapazes e dos débeis morais que, infelizmente, infestam cada vez mais a nossa cultura.» (*HSQ*, I, 425) Ulrich, no entanto, não consegue impedir-se de sentir uma forte empatia com este criminoso. Ulrich tem, tal como Moosbrugger, uma urgência em *agir*, simplesmente¹²⁵. Depois de agir sem reflectir, analisa Ulrich, «continuava ali, ao meu lado. Às vezes imagino até que uma pessoa se pode sentir feliz por cometer um crime, porque isso lhe dá um certo lastro e, assim, quem sabe, um andamento mais seguro.» (II, 104).

Ulrich, apesar de ter todas as qualidades, não as consegue utilizar para agir humanamente; e até este homem, o exemplo ideal da perfeição humana, erra. O erro é inerente a todos os seres humanos, independentemente do seu tipo de estupidez: esta é a grande descoberta de Ulrich. E se quase todos os seres humanos têm qualidades e defeitos, Ulrich vê-se obrigado a reclamar o direito a

¹²⁴ Título da tentativa de continuação do capítulo 50 da terceira parte de *HSQ*, vol. III («Novos projectos de capítulos [1939-1941] e variantes dos capítulos em provas»), 298-301.

¹²⁵ «Por vezes sentia o desejo de se envolver nos acontecimentos como se se tratasse de um combate, mesmo que fossem absurdos ou criminosos [...]». *HSQ*, II, 100.

errar da humanidade. Porque não podem existir seres humanos perfeitos — mesmo que possuam todas as virtudes que existem.

O estúpido ocasional

[...] acredito que o preceito: “Age tão bem como possas e tão mal como tem de ser, permanecendo consciente das margens de erro da tua acção!” representa já, no caso de ser seguido, metade do caminho em direcção a uma reforma verdadeiramente fecunda da nossa vida.

Da Estupidez

This being is every bit as capable of cannibalism as of The Critique of Pure Reason. We should stop thinking that this creature does what it is. («Das Hilflose Europa», 121)

1

O apelo à importância de distinguir entre o que é uma pequena e uma grande estupidez humana, entre o que é a imperfeição moral e natural do homem e a sua transformação em monstruosidade, é a grande mensagem de «Über die Dummheit». Contudo, pouco mais de um ano depois de Musil proferir a conferência em Viena, dá-se o *Anschluss* (a anexação da Áustria). O *Deutsches Reich* torna-se então, informalmente, *Großdeutsches Reich*. Robert Musil, a residir nesta altura na Áustria, é obrigado a fugir para a Suíça com a sua mulher, Martha Musil, de ascendência judaica. Este é um dos grandes eventos históricos que Musil presencia e um dos que mais o afectaria a um nível pessoal. O teor político do texto e a sugestão da sua relação com um momento histórico torna-se então muitíssimo forte.

No entanto, existe um ponto mais geral a reter acerca desta conferência. Musil quis expressar nela, sobretudo, uma convicção: só se as pessoas tiverem uma visão crítica sobre o seu tempo será possível evitar acontecimentos históricos

catastróficos. Desta maneira, o alcance daquela conferência sobre a estupidez não fica apenas pela situação austríaca, nem pela europeia; nem sequer, na verdade, pela política ou por um momento histórico. Ela é dirigida, sobretudo, às pessoas que têm a possibilidade de mudar o rumo histórico dos acontecimentos. É dirigida, portanto, à pessoa comum. É também este o motivo que torna «Über die Dummheit» um texto tão actual.

Esta «pessoa comum» difere tanto do estúpido funcional como do génio disfuncional. É porém com o estúpido funcional que mantém uma relação mais estreita. Tal deve-se ao facto de o estúpido funcional ser, na verdade, nada mais do que uma pessoa comum que se deixou dominar pelas circunstâncias históricas. A pessoa comum, então, difere de uma pessoa realmente estúpida porque não está totalmente dominada por uma concepção histórica. Para Nietzsche, esta é a pessoa que detém o verdadeiro poder de *plasticidade*¹²⁶. Segundo a descrição de Nietzsche, esta é também a pessoa que tem «a capacidade de esquecer» e de *sentir a-historicamente*¹²⁷. Este capítulo é, então, sobre a pessoa que tem a possibilidade de afirmar o seu carácter. Este indivíduo não deve ser menosprezado, porque é também ele que reúne as condições para a felicidade: ele é o *estúpido ocasional*¹²⁸.

Como já foi referido, Musil opõe-se veementemente a chamar «estúpido» a alguém que não seja eficiente no agir. As pessoas têm, universalmente, a capacidade de pensar racionalmente; mas por alguma razão, as pessoas também agem inobjectivamente. Devemos então admitir que o humano tem uma aptidão natural para a inobjectividade e, possivelmente, para a ineficácia. Um olhar atento sobre a teoria musiliana dos nove caracteres e sobre a forma como se constitui o carácter levar-nos-á directamente ao «décimo carácter»¹²⁹ para

¹²⁶ «I mean by plastic power the capacity to develop out of oneself in one's own way, to transform and incorporate into oneself what is past and foreign, to heal wounds, to replace what has been lost, to recreate broken moulds.» Nietzsche, «On the Uses and Disadvantages of History», 62.

¹²⁷ *Ibid.*

¹²⁸ Cf. nota 4.

¹²⁹ Cf. capítulo II (O génio disfuncional), 4.

justificar a imperfeição natural do ser humano. Como ficou demonstrado, é ele que confere, a todas as pessoas, uma qualidade de contradição e estupidez.

O efeito do «décimo carácter» é de grande importância neste capítulo, porque falamos de um aspecto universal do ser humano, que mobiliza todo o seu carácter. A função deste carácter parece ser, precisamente, a de confundir e flexibilizar as características restantes. Quer isto dizer, portanto, que é a estupidez inerente a todos nós que nos torna, por vezes, inobjectivos e contraditórios. Por outro lado, se a origem da estupidez reside nesta lacuna do ser humano, na lacuna da sua unidade, e se o homem é naturalmente marcado por essa imperfeição, assume-se que há uma necessidade de um vazio moral para constituir um indivíduo. É então que esta lacuna, tanto como a racionalidade, parece ser essencial para criar um indivíduo autónomo e crítico.

Foi desta maneira que Musil concebeu o ser humano: concluindo que a estupidez é uma necessidade de cada um de nós, um vazio inserido no carácter para que possamos ser pessoas em mudança e aperfeiçoamento. A pessoa comum existe tal como a conhecemos devido a esta dependência profunda da sua estupidez — ou seja, da possibilidade que lhe é oferecida de poder, ocasionalmente, ser incoerente. Talvez deva então caracterizar-se esta estupidez como uma característica *superintendente*. Como se observa no excerto do «décimo carácter», ele move-se com uma volatilidade própria, monopoliza a atitude do sujeito e governa-o com a sua lógica irracional.

2

A pessoa comum, que é estúpida ocasionalmente, também parece ser a pessoa que deseja retirar da vida — e que acaba por consegui-lo — um único bem: não o poder, nem o dinheiro, nem o conhecimento, mas essa felicidade que é afinal a motivação de toda a reflexão ética e moral. A felicidade que atinge parece então ser possível por considerar e aceitar a sua condição de pessoa imperfeita.

Ao aceitar esta condição, a pessoa comum também parece estar menos focada na reflexão profunda sobre as suas acções. É também por isso que dizemos que é estúpida: embora seja feliz, é uma pessoa que se caracteriza por errar. Mas este é um erro necessário. É finalmente aqui que as ideias de Ulrich parecem ter uma aplicação universal, com aquilo a que chama a moral do próximo passo (*HSQ*, II, 94) ou moral do passo seguinte (II, 102).

Este conceito parte da ideia de Ulrich de que «toda a variante menos esconde no ser humano uma variante mais não identificada» (*HSQ*, II, 96) — por outras palavras, Ulrich acredita que os defeitos de uma pessoa podem esconder as suas melhores qualidades. Assim, quando se comete um acto que constitui um erro, aquilo que ele traz é, na verdade, um benefício. Para Ulrich, é no erro que reside «a força que [...] leva a fazer algo de bom» (II, 97); acredita, por isso, que o primeiro passo não é o mais importante, mas sim o «passo seguinte». Tal significa que «o importante não é o erro cometido, mas o que se faz depois dele» (II, 97).

Por oposição ao génio, é o facto de medir menos todas as consequências da sua acção que permite à pessoa comum agir de uma maneira mais livre. Para Ulrich, o método do passo seguinte parece ser difícil de aplicar: porque «que coisa é importante depois do passo seguinte? E depois do enésimo, do n mais um?» (*HSQ*, II, 97). Contudo, a dificuldade de Ulrich em adoptar este método deve-se ao carácter peculiar. Mas se é a pessoa comum a que tem um carácter concreto, é também esta pessoa desequilibrada (porque tem virtudes e defeitos) que pode com mais facilidade agir equilibradamente. Se o que mais caracteriza os estúpidos ocasionais é a aceitação da sua própria estupidez, dos seus erros e da incapacidade de agir sempre da forma mais correcta, são estas as pessoas que, definitivamente, exploram, agem e concretizam. São estas as pessoas que, respeitando e tendo aprendido a lidar com as suas disposições de carácter, são tão naturalmente acráticas quanto harmoniosas. Talvez por isso, são estas pessoas que inspiram o trabalho dos génios — nomeadamente dos escritores, que parecem fixados em descobrir a substância da sua qualidade humana.

As pessoas comuns, por compreenderem que toda a gente erra, não sentem a obrigação de ser de uma maneira diferente. O seu pensamento dá-lhes, então, o discernimento necessário para negar. Este é o homem com qualidades, que tem um carácter definido e que, como tal, é um homem incompleto, com as suas paixões e defeitos. A sua característica fundamental é a de conseguir utilizar a reflexão para a sua função mais primordial, que é a de orientar a acção; e a sua capacidade única está em, de forma praticamente inconscientemente, harmonizar inteligência e acção. Se o mundo seria impedido de evoluir sem *praxis*, esta é a importância de um capítulo dedicado à estupidez de uma desejada *normalidade*.

3

Aristóteles diz que a actividade do ser humano, enquanto humano, é a transcendência da sua condição, para que possa agir de modo excelente. O carácter do indivíduo ganha, segundo este sistema, a característica de ser um meio de atingir aquela transcendência, de ser um *êthos* para um *telos*; as virtudes humanas estariam, para Aristóteles, no atingir de um meio-termo no comportamento. Assim, o *corajoso* seria o que atinge o meio-termo entre aquele que tem uma falta de coragem — o que é um defeito (*cobarde*) — e o excesso de coragem (*temerário*) — o que é também um defeito. No fundo, o virtuoso é aquele que atinge a qualidade no meio de dois defeitos. A tarefa parece exequível a Aristóteles: se o ser humano quer ser bom, deve esforçar-se para sê-lo.

Mas como bem caracterizou Paul Tabori, e de uma forma diferente, «[o] homem sensato é-o sem dar por isso». Se por acaso lhe perguntassem, ele acreditaria ser aquilo a que simplesmente se chama um homem simples e honesto, que age em virtude dos seus constrangimentos pessoais e das situações que se apresentam; que é como é sem qualquer objectivo último que não seja o

de ser feliz. Para Tabori, «[a] única tarefa de quem pensa com discernimento consiste, afinal, em saber distinguir aquilo que os seus instintos desejam fazer. Quando muito, a pessoa pergunta se será ou não acertado seguir tais impulsos nas circunstâncias que se lhe apresentam.»¹³⁰

Para Musil, as condições exteriores ao indivíduo, tanto como as tendências pessoais, fazem parte dos constrangimentos morais. Aristóteles, de uma maneira que apenas parece semelhante, prevê que a virtude se atinja por meio de um comportamento rigoroso, mas desvaloriza todo o contexto: a ideia aristotélica faz de um ser que tem boas qualidades alguém que está absolutamente concentrado no seu carácter, e que parece não ter qualquer outra circunstância. Além disso, essa atenção ao carácter pressupõe que o indivíduo regule, constantemente, as suas tendências individuais. Se existe uma tendência excessiva, há que abrandá-la; se algo está em falta, há que repor. Mas as tendências individuais de uma pessoa comum constituem-se de impulsos mais ou menos regulados pelo pensamento, e são afinal os principais guias do homem sensato. No fundo, se se desejar ser virtuoso, seguindo o que Aristóteles diz, acaba-se por se ser alguém quase tão estúpido como um estúpido funcional; e com certeza um neurótico egocêntrico e medroso.

Vamos então assumir que é o conjunto das pessoas comuns, imunes à estupidez histórica, que define a evolução mais estável e equilibrada da humanidade. É este conjunto de pessoas que detém a única forma de vida em que o intelecto e a acção se harmonizam. Estas são, portanto, as pessoas que definem o *equilíbrio moral* da humanidade. Podemos então concordar também que, para atingir aquilo que Aristóteles propõe, precisaríamos de viver ainda numa sociedade homérica. Neste tipo de sociedade, para se ser *agathos*, ou bom, era necessário mostrar a virtude na acção¹³¹. Esta prova dependeria inclusive da função social de cada um, e seria o tipo da acção que faria o sujeito.

¹³⁰ Tabori, *História Natural da Estupidez*, 18-19.

¹³¹ Alasdair MacIntyre, *A Short History of Ethics* (Routledge: 2006), 5-6.

Para Ulrich, contudo, «[é] o ser humano que empresta um carácter à acção, e não o contrário!» (*HSQ*, II, 95) E Musil também afirma a necessidade de alterar «um modo de pensamento acostumado à ficção de uma “disposição interior imutável”»: é então necessária uma «matemática moral» mais complexa, que não trate os seres humanos como «constantes»¹³². Existe então, para Musil, uma falha no modelo ancestral de Aristóteles — que é o facto de este não considerar nem o contexto actual de cada pessoa, nem a necessidade da estupidez.

Entender a teoria aristotélica hoje é semelhante a propor a um ser humano que sinta e pense como uma pessoa ideal, que o indivíduo comum não é. A intuição parece então ser o primeiro canal para a evolução moral: porque para Musil a moral é a «integração de cada estado momentâneo da nossa vida num estado permanente» (*HSQ*, II, 252). Esta é uma das descrições mais explícitas do conceito de moral em *HSQ*. É também uma das descrições mais inclusivas: partindo dela, o aperfeiçoamento moral está ao alcance de qualquer pessoa. É assim que, de uma maneira que parece simples, cada indivíduo contribui para a composição de qualquer «sistema» moral.

4

A dificuldade moral da pessoa comum e a maneira como o quotidiano modifica a esfera moral é um problema que apenas *parece* simples. Como o próprio Ulrich afirma, «as pequenas acções da vida quotidiana [...] produzem mais energia do que as acções heróicas; perante isso, as acções heróicas acabam por parecer mesmo absolutamente irrisórias, como um grão de areia colocado, num gesto de tremenda ilusão, sobre uma montanha.» (*HSQ*, I, 36) Ulrich assume, desta maneira, a principal dificuldade da pessoa comum: a de encontrar energia ou motivação para as acções do dia-a-dia.

¹³² Musil, «Das Hilflose...», *Precision and Soul*, 121.

As «grandes acções» heróicas, por um lado, seduzem pelo reconhecimento que pressupõem; já a convicção depositada na acção quotidiana parece passar despercebida. Para Musil, contudo, são as pessoas que exercem a sua acção quotidianamente que têm o poder de mudar as concepções daquilo que uma pessoa deve ou pode ser; e são essas pessoas que podem encontrar força em *errar*. São as pessoas que erram que Musil convida a construir novas maneiras de ser humano, e é a energia imensa das suas acções quotidianas que mantém ou altera os códigos morais. Estes códigos morais resultam, então, da média da contribuição de muitos indivíduos. Mas caracterizam-se, geralmente, pela mediania — e essa mediania não corresponde à moderação virtuosa de Aristóteles.

Cada humano que age quotidianamente, que é realista, sabe que ninguém é absolutamente virtuoso. Nem mesmo o homem com todas as qualidades é virtuoso; e o que distingue o homem com qualidades dos demais também é saber que não pode eliminar os seus defeitos. Ele é o único homem, portanto, que reforça o seu carácter na repetição das suas acções, que vive de acordo com elas — ele vive, no seu contexto, de acordo com a sua personalidade. Se, então, o objectivo da excelência ética é o de encontrar a felicidade, este homem está na linha da frente: são os seus defeitos e excessos que acabam por lhe proporcionar uma vida que equilibra o intelecto e a acção, a imaginação e o mundo, a possibilidade e a realidade.

É sobretudo a estas pessoas que se dirige o projecto de Musil: ao dar a conhecer a imaginação moral de toda a humanidade, o escritor contribui para quebrar a experiência rotineira desta pessoa. A contribuição da pessoa comum para uma humanidade melhor passa, então, não só pela capacidade de adaptar a sua acção ao seu pensamento, mas também por quebrar a sua experiência e, assim, renovar constantemente as suas ideias. A pessoa sabe, intuitivamente, que o ser humano é estúpido por natureza; que depende da necessidade de errar para poder manter-se vivo. Este é o estúpido ocasional. O que lhe faltará?

Em «Über die Dummheit», quando Musil refere uma «maioria epicurista», parece subsistir um tom depreciativo. Eis a razão: é que, explica o escritor, «[o]s juízos da vida quotidiana e da sua antropologia acertam muitas vezes no vinte, mas passam também, com certa frequência, ao lado»¹³³. O que Musil tenta aqui afirmar, em primeiro lugar, é que não se pode ser epicurista e sábio ao mesmo tempo — apesar do conforto que essa visão concede. Mas parece-me que Musil quer dizer ainda outra coisa. A maioria de que o escritor fala parece ser a maioria das «pessoas comuns». Mas é precisamente este ponto que não corresponde à verdade. Musil quer dizer que a maioria da humanidade é, enfim, dominada por juízos do senso comum; e que, invariavelmente, essa maioria é realmente estúpida (funcionalmente).

É um facto que, em *HSQ*, as personagens são quase todas estúpidas. Esta visão de uma humanidade (quase) absolutamente estúpida pode transmitir a ideia de que é necessária uma certa negligência ética para se poder agir. No entanto, a ser verdade, tal seria o cúmulo da contradição ética. Essa negligência, que afinal se retrata na maior parte das personagens de *HSQ*, reside antes numa certa inércia das personagens, que já associámos à estupidez funcional — uma inércia associada não só à moral como ao pensamento.

Por outro lado, existe outra tarefa difícil: a de apelar à imaginação da pessoa comum. O facto é que existe uma *praxis* que faz avançar o mundo visível; mas o motor desse avanço é o mundo invisível da possibilidade, que se vislumbra na quebra da experiência rotineira. É daqui que brota a necessidade dos homens sem qualidades — os escritores. São as suas visões renovadas, provenientes do seu instinto supra-racional, que proporcionam novas visões à humanidade. Estas visões são essenciais para quebrar a experiência comum, a rotina e os costumes que se formam, quase inevitavelmente, na vida das pessoas.

¹³³ Musil, *Da Estupidez*, 17.

Se, por um lado, as pessoas ditas «normais» podem acusar a rotina da acção quotidiana, permite-se ao escritor, por outro lado, que seja quase «negligente» (por não agir). No entanto, a conclusão a reter é outra: que cada uma destas pessoas parece ter uma função no projecto de evolução moral da humanidade — e o papel de cada um é atribuído consoante o seu carácter e as suas aptidões. No entanto, apenas existiria justiça se cada pessoa pudesse desempenhar a função para que melhor está naturalmente capacitada. O mundo de hoje não está adaptado a esta necessidade humana: existe antes uma desadequação forte entre a necessidade do indivíduo e a sua função no mundo.

É então que se impõe a necessidade de defender o erro: não só em nome das pessoas comuns, mas por forma a evitar que a estupidez ocasional se transforme em estupidez funcional. O erro tem um papel catalisador, na medida em que desperta o excesso e a mudança, e só eles têm o poder de provocar uma acção libertadora. É então através do erro e de um «passo seguinte» de aperfeiçoamento que o ser humano pode aceder às perspectivas que o segundo estado oferece — e que Musil nunca defendeu ser um privilégio exclusivo dos criadores. Para isso, contudo, é também necessário incitar na pessoa comum, em primeiro, a necessidade de *pensar*.

6

No ensaio «Politik in Österreich», Musil observa como até as catástrofes são necessárias aos estados: as catástrofes geram infortúnio; este, por sua vez, gera violência, que exerce um efeito uniformizador na sociedade, e que não é responsabilidade de ninguém¹³⁴. Acerca dos actos violentos, sugere ainda que estes têm em si uma certa natureza patológica: «uma consciência restrita»¹³⁵. Estas asserções são colmatadas com a de que o herói político, na Áustria,

¹³⁴Musil, «Politik in Österreich (Politics in Austria)» (1912), *Precision and Soul*, 20.

¹³⁵ *Ibid.*

consistia na «técnica refinada de uma consciência restrita»¹³⁶. Esta consciência limitada, que está ligada à estupidez funcional e aos efeitos da violência, está em oposição, de uma forma muito clara, à alteridade proporcionada pelo segundo estado. Mas esta restrição tem ainda uma outra ramificação: esta resulta na *semi-consciência* que também caracteriza o ser humano comum, e que faz dele um estúpido ocasional. É precisamente esta semi-consciência que dinamiza o seu poder de esquecimento, permitindo a espontaneidade da sua acção. É também ela, por outro lado, que faz com que ele também seja considerado estúpido.

Em *HSQ*, é com alguma frustração que Ulrich conclui que as pessoas completamente dominadas pelo sentido de realidade não vêem no sentido de possibilidade mais do que um problema, ou uma fraqueza mental — sinal de que a vida comum acaba por retirar intensidade à imaginação das pessoas. Quando falamos destes termos que Musil usa em *HSQ*, não falamos apenas de abstracções filosóficas inacessíveis. Sendo que o sentido de realidade se refere à vida concreta, acabamos por perceber que é esse «excesso de realidade», e a repetição constante de restrições, que exerce a coacção mais violenta sobre a subjectividade das pessoas. Esta é então a grande utilidade do enfraquecimento geral das condições da vida humana; este enfraquecimento é a verdadeira consequência de todas as catástrofes em que os homens tiveram responsabilidade. É fundamentalmente devido a este *enfraquecimento do contexto* que a grande parte das pessoas que constituem a sociedade, feita destas pessoas comuns, pode usufruir apenas de uma vida moral empobrecida.

Para este empobrecimento contribui, por exemplo, a inércia das elites intelectuais, dos especialistas, dos estrategas, dos moralistas, e de outros estúpidos nomeados no primeiro capítulo. «A História repete-se», ironiza Musil com o título da segunda parte de *HSQ*. Este romance é, afinal, uma obra sobre a história da humanidade e da estupidez funcional; sobre o impacto desta última na estupidez ocasional; e contada do ponto de vista do génio disfuncional.

¹³⁶ *Ibid.*

É precisamente neste empobrecimento que cada pessoa comum vacila entre ser um estúpido intemporal (ou uma pessoa comum) e tornar-se um estúpido histórico. É o cruzamento casual entre tempo, lugar e qualidades de um ser humano que pode efectivamente determinar aquilo que ele fará — pois ele não faz apenas aquilo que é. A História torna-se, aos olhos do génio, uma sucessão de revoluções, e a pessoa comum torna-se uma vítima da história. O que poderá salvá-la senão uma força criativa, libertadora, que a tire da sua ordem total ou absoluta, que faça da história mais do que um revolver de acontecimentos pré-determinados? É aqui que Musil faz do escritor um profeta, um redentor, um verdadeiro líder social: o seu dever reside em oferecer uma nova vida aos seres humanos, até que se atinja a humanidade plena de cada um deles.

UM ARGUMENTO EM DEFESA DA ESTUPIDEZ

Der Handelnde ist immer gewissenlos; es hat niemand Gewissen als der Betrachtende.

[O homem de acção é sempre inconsciente; só o contemplativo tem consciência.]

Goethe

Por ser uma obra inacabada, *O Homem sem Qualidades* suscita vários tipos de problemas. Ao levantar muitas questões no domínio moral, um dos problemas principais no estudo da obra está, então, no facto de o conhecimento total do enredo ser vedado. Nunca se conhece, por exemplo, o desfecho do amor incestuoso de Ulrich e Agathe, a sua irmã¹³⁷. Segundo a musiliana Genese Grill, alguns académicos acreditam que Musil pretendia rejeitar a condição estética mística do segundo estado como solução para os problemas morais colocados no romance¹³⁸.

Como estado de «consciência alternativa», o segundo estado pode ser visto, sugere Grill, como uma crítica à *Gleichschaltung*, a visão uniformizada do mundo preconizada pelo nazismo¹³⁹. Tal equivale a dizer, nos termos deste trabalho, que a alteridade que o segundo estado propicia — a capacidade de incorporar uma perspectiva diferente, a do outro — é a melhor maneira que Musil encontra para que a humanidade possa combater a uniformização das concepções e tendências de cada época: as ideias de senso comum, as culturas de massas, o fundamentalismo ou até a uniformização do espaço mediático. Paradoxalmente, na sociedade, a alteridade «é equivalente ao crime», afirma

¹³⁷ Cf. nota 106.

¹³⁸ Grill, «Musil's "On Stupidity"», 91.

¹³⁹ Grill, «Musil's "On Stupidity"», 86.

Grill; «e o crime é um estado necessário no processo da nova visão, ela mesma frequentemente vista como uma forma de crime.» É desta forma que o incesto iminente de Ulrich e Agathe simboliza o acto que quebra definitivamente todos os códigos morais. Não existe, porém, uma confirmação de que este acto chegue a concretizar-se.

O crítico Roger Kimball conclui uma crítica a *HSQ*, publicada na revista *New Criterion*, da seguinte forma:

Musil's evocation of "the other condition" is attractively poetic; but it does not offer the existential transformation he seeks. [...]In fact, it is only by heeding our moral injunctions that we may be preserved from savagery. Scholars conjecture that the last words Musil wrote the morning he died were those in which Ulrich acknowledges that he and Agathe were "nihilists and activists," not realists. Perhaps Musil was coming around to that realization as well.¹⁴⁰

Kimball não parece acreditar que o segundo estado ofereça uma possibilidade verdadeira de transformação individual. O crítico também lembra as últimas frases do romance: estas descrevem Ulrich e Agathe como «nihilistas e activistas», não «realistas». Esta descrição, ao reafirmar a estupidez moral dos dois irmãos, poderia significar uma rejeição do segundo estado. Mas olhemos, então, para a história das tentativas humanas de alcançar este estado espiritual superior.

Esta é uma história feita das tentativas do ser humano de se reconhecer na igreja, em princípios éticos fixos, no enaltecimento da sensualidade (como exemplificado por Musil). Como também foi exposto no primeiro capítulo, são tentativas que acabam por tornar os humanos dependentes e acríticos — ou seja, realmente estúpidos. Também Ulrich se apercebe de como estas tentativas de chegar ao segundo estado se relacionam com a estupidez — pois «o ser humano tenta por todos os meios, pela droga, pela ilusão, pela sugestão, pela crença, pela convicção, por vezes apenas recorrendo ao efeito simplificador da

¹⁴⁰ Roger Kimball, «The qualities of Robert Musil», *New Criterion*, February, 1996.

estupidez, criar um estado semelhante» (*HSQ*, II, 447). E como concluímos no terceiro capítulo, é o enfraquecimento das condições de vida de cada pessoa o que mais contribui para uma inércia moral generalizada.

Ulrich percebe, então, que o ser humano «[a]credita nas ideias, não por elas às vezes serem verdadeiras, mas porque tem de acreditar em alguma coisa» (*HSQ*, II, 447). A necessidade humana de acreditar e de «manter os afectos em ordem» parece ser superior a todas as outras. É esta necessidade sensível e espiritual de cada pessoa que confere toda a importância ao segundo estado musiliano. É nele que encontramos a predominância estética em que se apoiam as nossas crenças; mas, e é este o ponto fundamental, o segundo estado também é possível devido a uma evolução no pensamento humano. Este é, para Ulrich, o «caminho certo». Só assim o ser humano pode encontrar «as condições da autêntica paixão» que move a sua vida. É na experiência do segundo estado, enquanto estado de paixão verdadeira, que encontramos a motivação para mudar o nosso comportamento.

Grill encara a questão de forma diferente de Kimball. A musiliana diz que Musil escolheu aproximar-se de respostas provisórias para questões humanas que podem, muito simplesmente, não ter resposta, e assegura que a questão do segundo estado foi essencial quer na vida, quer na obra de Musil¹⁴¹. Defender a alteridade e o sentido de possibilidade que dominam o segundo estado, diz ainda Grill, não significa que Musil não tenha querido saber da realidade. Musil escreveu *sobre* a realidade e *contra* um fundo de realidade. A afirmação do segundo estado resulta, precisamente, de assumir o seu compromisso ético enquanto escritor, que pretende oferecer novas maneiras ao ser humano de transformar os seus princípios e as suas acções. Trazer as «novidades» do segundo estado para a literatura é também trazê-las para os outros e para a sociedade. É trazer à sociedade uma visão crítica da humanidade e, simultaneamente, uma visão criadora.

¹⁴¹ Grill, «Musil's "On Stupidity"», 91.

Outra razão pela qual Musil não despreza a realidade é precisamente porque o trabalho do escritor passa sempre, necessariamente, pela realidade. Depois da experiência única que o segundo estado proporciona, é da realidade concreta que o escritor se serve para representar este estado. E se estivermos de acordo com a teoria de Musil, o mal e o bem não podem existir no segundo estado, visto que nele existe um leque ético e moral *total*. Assim, a realidade também é essencial para o escritor porque nela se encontra o mal; e é a partir do mal que o escritor pressente o caminho a tomar no seu trabalho. Só nesta oposição entre realidade e possibilidade reside então, de facto, a possibilidade de transformar a realidade. Podemos não saber exactamente até que ponto, enquanto ser humano, Musil conseguiu testar as suas próprias fórmulas. Temos, porém, como resultado, a sua obra, na qual vive a sua experiência.

Foi também nesta obra que trabalhou até à morte, negligenciando, por vezes, os aspectos práticos da sua própria vida. É também esta missão, este compromisso para com todas as pessoas que existem, que legitima a atitude diferente do escritor face à realidade e à acção. Mas não podemos dizer que seja no «agir» que está verdadeiramente a sua missão. Esta resume-se, na verdade, a *descrever* este estado de transcendência que o ser humano pode atingir e a desafiar as outras pessoas a conhecerem-no — ou seja, *escrever*. Mas também deve notar-se que o escritor não vive permanentemente nesse estado alterado de consciência. Musil nunca afirmou isso na obra. Tão pouco afirmou que esse fosse um privilégio dos escritores.

Na minha perspectiva, por não viver permanentemente nesse estado alterado, o escritor é melhor caracterizado por ser um viajante solitário, que recolhe o novo e o traz para a realidade. Ele viaja constantemente entre um estado de consciência normal (em que mantém um pensamento *nicht-ratioïd*) e um estado de excesso. Neste estado de consciência excessiva, o pensamento racional dá lugar a um pensamento total, de predominância estética, ilógico — um pensamento desorganizado, estúpido. No entanto, e paradoxalmente, a capacidade do escritor de sentir de uma forma total faz com que ele se

caracterize por uma estranha *empatia teórica*: conhece a perspectiva do outro, mas é incapaz de agir em qualquer sentido.

Como Musil previu, Ulrich podia de facto não ser um realista. Contudo, é precisamente o excesso que atribui ao escritor todas as qualidades que ele tem, e a capacidade de ser escritor. Nele, o excesso é a maior virtude, e é no carácter excessivo do escritor que está a sua excelência ética. Creio que assim se descreve a razão por que, necessariamente, o escritor talvez não possa ser alguém realista. Se é a singularidade do carácter que o chama a ser um escritor, o homem sem qualidades, enquanto génio *humano*, é necessariamente excessivo.

Mas Musil sabe que o ser humano não age apenas, e sobretudo, segundo aquilo que é, pois é coagido pelo contexto. A questão do crime, representada em Moosbrugger, não é independente desta pressão que o contexto exerce sobre os indivíduos. O criminoso é alguém, como descreve o escritor, para quem o mundo foi injusto «como para uma criança, mas ele não tem a capacidade de o expressar de outra forma, senão daquela que encontrou»¹⁴². Desta maneira, a acção torna-se apenas «uma linguagem balbuciante» para distinguir se estamos a lidar «com um herói, com um santo ou um criminoso»¹⁴³.

Aludindo ao subtítulo da terceira parte de *HSQ*, também Ulrich e Agathe *não são e são* realmente «Os Criminosos»: o incesto iminente, que simboliza a única forma que encontram para concretizar a sua unidade com o mundo, nunca chega a acontecer. Por outro lado, para Musil, ninguém é apenas só aquilo que é: e são Ulrich e Agathe, em *HSQ*, que pressentem a inevitabilidade da alteridade. Contudo, este é também o contexto de Ulrich e Agathe: a sua reacção ao mundo que desprezam é a busca da unidade derradeira. Ambos continuam a ser «idiotas morais»: também eles são estúpidos, porque não sabem como agir perante as circunstâncias.

¹⁴²Musil, «Moralische Fruchtbarkeit», *Precision and Soul*, 39.

¹⁴³*Ibid.*

O caso de Moosbrugger não é diferente do caso de Jihadi John, relatado no artigo «The art of making a Jihadist». Antes de se tornar jihadista, Mohammed Emwazi, mais tarde conhecido como Jihadi John, recorreu à ONG Cage¹⁴⁴, denunciando que estava a ser assediado pelas autoridades britânicas¹⁴⁵. Da mesma maneira, Moosbrugger é descrito como uma pessoa que foi vítima de violência durante toda a sua vida; é alguém que sofreu violência e que a propaga novamente. Christian Moosbrugger, carpinteiro, torna-se então uma espécie de duplo de Ulrich (quase a completar 33 anos): um representa a necessidade de redenção da humanidade, e o outro a própria redenção, pela *alteridade* — como duas faces da mesma moeda.

*

Ser a melhor pessoa possível tende a ser confundido com «vingar na vida» — atingir reconhecimento, poder, dinheiro, inclusão social. Cada época parece criar modelos do que é ser uma grande pessoa, e cada indivíduo sente-se pressionado a aceitá-los. Contudo, as ideias e os modelos que nos são oferecidos revelam-se apenas como maneiras de tentar substituir um objectivo (que é individual e inimitável) por outro: porque atingir reconhecimento, uma posição de poder ou uma boa situação financeira pode garantir aceitação social. Mas nada disto equivale, de todo, a *ser a melhor pessoa que se pode ser*.

Fizemos já o balanço da relação entre o estúpido disfuncional e o estúpido funcional: além da proximidade de ambos, parece ser este último estúpido que mais necessita do trabalho do escritor. Mas temos ainda, por outro lado, o estúpido ocasional; e este indivíduo é o que mais intriga, interessa e desperta a curiosidade do génio. Ao contrário dos erros cometidos pelo génio, o erro da pessoa comum não só é inevitável, como é necessário. É a instabilidade que o

¹⁴⁴ A Cage é uma organização não-governamental, cujo objectivo é denunciar políticas estatais criadas como parte da guerra contra o terror. <https://cage.ngo/about-us/>

¹⁴⁵ Sobre este assunto, ler «Cage: the campaigners put in the spotlight by Mohammed Emwazi». <https://www.theguardian.com/world/2015/feb/26/cage-campaigners-put-under-spotlight-mohammed-emwazi-jihadi-john>

erro proporciona que torna estúpida a pessoa comum; e ao mesmo tempo que este humano é estúpido e contraditório, também é ele que consegue atingir um ponto óptimo de estabilidade entre si mesmo e o mundo — uma *estabilidade necessária*. O génio inveja esta pessoa não porque ela é imperfeita, mas porque é *uma* pessoa; e só por ser «inconsciente», aludindo ao aforismo de Goethe, lhe é permitido agir sem demasiados constrangimentos. É assim que, se todas as virtudes de Ulrich não permitem agir, são precisamente os defeitos do homem comum e a sua estupidez que lho permitem. A necessidade da estupidez mostra-se definitivamente quando só o ser humano incompleto, caracterizado pelo «décimo carácter», pode libertar-se de quaisquer determinismos morais. É aqui que as qualidades e defeitos de cada ser humano se revelam mais preciosos também para o colectivo.

Também já observámos que para sermos virtuosos como Aristóteles preconizou, deveríamos, simplesmente, deixar de ser quem somos. Ser virtuoso como Aristóteles preconiza parece ser semelhante a procurar ser uma pessoa ideal; e mesmo Ulrich, que tem todas as virtudes, é estúpido. Podemos, então, perceber como os nossos defeitos se transformam em virtudes. O estúpido ocasional é o único que admite um conhecimento verdadeiro de si mesmo, e isso já é admitir que é bom ser estúpido. Só a permanência desta estupidez permite combater as concepções pré-definidas de cada tempo. Contudo, agir no mundo e de acordo com aquilo que se é, enquanto se tenta melhorar aquilo que se tem de menos bom, também implica considerar a possibilidade de errar, e é por isso que o erro tem de ser encarado de uma maneira mais tolerante. O que percebemos é que o problema moral das pessoas comuns não reside, então, em ter um carácter imperfeito. Essa é mesmo a sua maior virtude.

Como já referimos, em «Über die Dummheit», Musil refere uma «maioria epicurista» da humanidade — que «exactamente como o indivíduo megalómano nos seus sonhos despertos», «monopolizou» a sabedoria e a virtude¹⁴⁶. Por usar o termo «epicurista», tem-se tendência a acreditar que Musil descreve a pessoa comum, o estúpido ocasional. Tal deve-se ao facto de

¹⁴⁶ Tradução modificada. Musil, *Da Estupidez*, 16.

comummente se concordar que a ideia aristotélica do meio-termo é o caminho para a virtude. Mas o que Musil pretende descrever é antes a pior estupidez de todas: acreditar que é numa vida mediana, regrada e contida, que encontramos as nossas melhores qualidades.

Desta maneira, não é apenas no escritor que o excesso representa uma virtude. Musil parece propor que, também na pessoa comum, a virtude pode ser encontrada no excesso. Só o excesso, o erro e o desequilíbrio possibilitam que tenhamos uma visão total da existência, um contacto directo com o mundo, e só assim podemos trazer à nossa vida concreta uma ideia nova do que ela pode ser. O maior perigo moral para a pessoa comum acaba por ser, então, uma vida regida por costumes, hábitos, repetições. É mesmo esta uniformidade, a falta de uma quebra da experiência diária, que desencadeia o pior tipo de estupidez.

Por todas estas razões, o grande papel da estupidez é exactamente este: o de nos tornar mais humanos. A literatura mantém vivo um impulso para a progressão, na vida concreta; incita as pessoas a um aperfeiçoamento constante. Este parecia ser o objectivo da vida de Musil, tão aparentemente simples quanto complexo: encontrar, para a humanidade, as melhores maneiras de se ser humano — e defender a estupidez é também defender uma humanidade cada vez mais tolerante. A meu ver, é o poder da influência do escritor sobre a pessoa comum que deita definitivamente por terra críticas como a de Kimball, que declaram uma derrota de Musil face ao seu projecto.

A conclusão desta dissertação pode, então, resumir-se numa frase simples: toda a estupidez que existe no mundo pode ser combatida pela própria estupidez. Esta é também uma maneira de resumir o romance *O Homem sem Qualidades*: como uma reflexão acerca da luta do escritor contra a tradição e as concepções limitadas do seu tempo. Porque só a arte, o erro, a disfunção, o ilógico e a quebra da experiência rotineira que todos eles proporcionam pode dar ao ser humano uma noção de como ele pode, precisamente por ser estúpido, ser cada vez melhor. Já sabemos qual a estupidez que tem de ser combatida; falta-nos assumir a nossa estupidez e combatê-la.

TEXTOS CITADOS

BIBLIOGRAFIA PRINCIPAL

Musil, Robert. *Da Estupidez*. Tradução e biografia de Manuel Alberto. Lisboa: Relógio d'Água Editores, 2012.

Musil, Robert. *Diaries, 1899-1941*. Selected, translated, annotated, and with a preface by Philip Payne; edited and with an introduction by Mark Mirsky. New York: Basic Books, 1998.

Musil, Robert. *O Homem sem Qualidades* (volume I). Tradução, prefácio e notas de João Barrento. Lisboa: Publicações D. Quixote, 2014.

Musil, Robert. *O Homem sem Qualidades* (volume II). Tradução e notas de João Barrento. Lisboa: Publicações D. Quixote, 2008.

Musil, Robert. *O Homem sem Qualidades* (volume III). Organização, tradução, prefácio e notas de João Barrento. Lisboa: Publicações D. Quixote, 2009.

Musil Robert. *Precision and Soul*. Edited and translated by Burton Pike e David S. Luft. Chicago: The University of Chicago Press, 1990.

BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA

Amann, Klaus. «Robert Musil: Literature and Politics». In *A Companion to the Works of Robert Musil*, edited by Philip Payne, Graham Bartram, and Galin Tihanov, 53-86. New York: Camden House, 2010.

Anthony, Andrew. «The art of making a jihadist.» *The Guardian*, July 23, 2017. <https://www.theguardian.com/world/2017/jul/23/the-culture-that-makes-a-jihadi-thomas-hegghammer-interview-poetry-militancy>.

Arendt, Hannah. «A Condição Humana» (19-37) e «A *Vita Activa* e a Era Moderna (41. A Inversão de Posições entre a Contemplação e a Acção)» (354-361). Em *A Condição Humana*. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2001.

Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Tradução, prefácio e notas de António Castro Caeiro. Lisboa: Quetzal Editores, 2015.

Constâncio, João. «Capítulo 12: Objectividade e multiplicação dos afectos». Em *Arte e Niilismo. Nietzsche e o Enigma do Mundo*, 311-335). Lisboa: Edições Tinta-da-china, 2013.

Goethe, Johann Wolfgang von. «Berliner Ausgabe. Kunsttheoretische Schriften und Übersetzungen», Band 18. *Maximen und Reflexionen*. Berlin: Holzinger, 1960. Consultado em Zeno.org.

Grill, Genese. «Musil's "On Stupidity": the Artistic and Ethical Uses of the Feminine Discursive.» In *Studia austriaca* XXI (2013): 81-94. <https://doi.org/10.13130/1593-2508/3023>.

Grill, Genese. «The "Other" Musil: Robert Musil and Mysticism.» In *A Companion to the Works of Robert Musil*, edited by Philip Payne, Graham Bartram, and Galin Tihanov, 333-354. New York: Camden House, 2010.

Hazlitt, William. «On Shakespeare and Milton». In *Lectures on the English Poets*, 86-134. London: Taylor and Hessey, 1818.

Hesíodo. *Teogonia e Trabalhos e Dias*. Prefácio de Maria Helena da Rocha Pereira. Introdução, tradução e notas de Ana Elias Pinheiro e José Ribeiro Ferreira. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2014.

Keats, John. «On Negative Capability: Letter to George and Tom Keats, 21, ?27 December 1817». Consultado em <https://www.poetryfoundation.org/articles/69384/selections-from-keatss-letters>.

Kimball, Roger. «The qualities of Robert Musil». Review of *The Man without Qualities*, by Robert Musil. *New Criterion*, February, 1996. <https://www.newcriterion.com/issues/1996/2/the-qualities-of-robert-musil>.

MacIntyre, Alasdair. *A Short History of Ethics*. Routledge, 2006.

Nietzsche, Friedrich. *Assim Falava Zarathustra. Um livro para todos e para ninguém*. Tradução de Paulo Osório de Castro, prefácio de António Marques. Lisboa: Círculo de Leitores, 1996.

Nietzsche, Friedrich. «On the Uses and Disadvantages of History for Life». In *Untimely Meditations*, edited by Daniel Breazeale, translated by R.J. Hollingdale, 57-123. Cambridge University Press, 2007.

Nietzsche, Friedrich. *Para a Genealogia da Moral*. Tradução e notas de José M. Justo. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2000.

Payne, Philip. «Robert Musil's Life, Literary Works, and Diaries». In *Diaries 1899-1941* (preface), ix-xxxiv.

Safire, William. «On Language.» *The New York Times*, April 12, 1987.
<http://www.nytimes.com/1987/04/12/magazine/on-language.html?pagewanted=1>.

Stuhlpfarrer, Anna. «The Austrian Werkbund.» Werkbundsiedlung Wien.
<http://www.werkbundsiedlung-wien.at/en/background/%C3%B6sterreichischer-werkbund>.

Tabori, Paul. *História Natural da Estupidez*. Tradução de Fernando de Moraes. Book Builders, 2017.

Vila-Matas, Enrique. *Bartleby & Companhia*. Tradução de José Agostinho Baptista. Lisboa: Assírio & Alvim, 2001.

AGRADECIMENTOS

Devo um grande agradecimento ao Professor Miguel Tamen pela orientação deste trabalho. Além de todas as sugestões e correcções, agradeço-lhe sobretudo a liberdade e o incentivo ao desenvolvimento dos meus interesses, bem como a confiança que depositou em mim para o fazer.

Os meus pais merecem o meu agradecimento profundo. Apesar do esforço que isto significa, sempre apoiaram os meus estudos e nunca questionaram a importância dos meus interesses. Trago sempre comigo as minhas irmãs e a preocupação de construir um futuro melhor para elas. Os meus avós, que nunca ouviram falar de Musil ou Aristóteles, são uma verdadeira inspiração.

Agradeço muito, e em especial, às minhas amigas e amigos que me apoiaram durante o processo de redacção deste trabalho. Os meus colegas do mestrado em Teoria da Literatura também contribuíram para ele com as suas perguntas e observações, e estou-lhes grata por ter podido partilhar estes anos com eles. Um agradecimento especial à Zuzanna, por me ter dado alguma da sua força inesgotável; e à Mariana, ao João Miranda e ao Tomás, que reviram partes deste trabalho.

Por fim, não por último, agradeço tudo o que é possível agradecer ao João; e o que não é possível, também.

Agradeço também, em geral, a todas as pessoas que me fizeram querer escrever esta tese.

